

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía y Sociedad**



**TESIS DOCTORAL**

**Historia y política en Hanna Arendt**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Julián García Labrador**

Directores

**Leonardo Rodríguez Duplá  
María Pilar Fernández Beites**

**Madrid, 2019**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**Departamento de Filosofía y Sociedad**



**TESIS DOCTORAL**

**Historia y política en Hannah Arendt**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Julián García Labrador**

**Directores**

**Leonardo Rodríguez Duplá**

**María Pilar Fernández Beites**

**Madrid, 2018**

*A Gabriela por su cariño y su luz*

*A mi familia por su cuidado, acompañamiento y paciencia*

*A Leonardo, director de este trabajo,  
por su asesoramiento y consejo*

*A tantos amigos, los viejos y los nuevos,  
los que escuchan, imaginan e inspiran*

*A las culturas amerindias, en especial a los Shipibo y los Siekopaai.  
Algunas de las ideas de esta tesis fueron alumbradas en los sueños amazónicos*

## ÍNDICE

<b>Resumen .....</b>	<b>1</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>2</b>
 <b>CAPÍTULO I. VIVIR EN EL DESIERTO</b>	
<b>1. La pérdida del mundo común y la oclusión de lo político.....</b>	<b>10</b>
1.1. El mundo preteórico de Martin Heidegger.....	14
1.2. El mundo, lo público y la política.....	24
1.2.1. La masa y lo público.....	25
1.2.2. Lo público.....	28
<b>2. Allí donde todo es posible. La banalidad del mal y la pérdida del juicio.....</b>	<b>35</b>
2.1. Todo es posible. El problema del mal.....	35
2.2. La comprensión: necesidad y naturaleza.....	47
2.3. El camino de la comprensión.....	56
2.3.1. <i>La Via negationis de la filosofía</i> .....	57
2.3.2. <i>La Via affirmationis: primera teoría del juicio</i> .....	67
2.4. Las perplejidades del juicio y el problema de las categorías.....	77
<b>3. La ruptura de la tradición y el naufragio de la historia.....</b>	<b>85</b>
3.1. El hilo roto de la tradición.....	85
3.2. La brecha y la historia.....	91
 <b>CAPITULO II. HEIDEGGER, SOMBRA Y LUZ</b>	
<b>1. El problema ontológico: Ser y Apariencia.....</b>	<b>105</b>
1.1. El camino de Heidegger.....	105
1.2. Arendt y la apariencia en un mundo de fenómenos.....	112
1.2.1. El mundo de apariencias a la luz de Heidegger. Semejanzas.....	114
1.2.2. Pensar la apariencia. Divergencias Arendt – Heidegger.....	118
1.2.3. La representación y el juicio en el mundo fenoménico.....	123
1.3. ¿Es posible hablar de reducción en Arendt?.....	128
<b>2. La sombra de la destrucción.....</b>	<b>132</b>
2.1. Heidegger y la filosofía anterior.....	132
2.2. Arendt y el sentido de la destrucción.....	137
2.2.1. Comparación analítica con los textos de Heidegger.....	137
2.2.2. El sentido de la destrucción en Arendt.....	141
 <b>CAPÍTULO III. LA MARCA DEL HOMBRE MODERNO</b>	
<b>1. Las inversiones de la época moderna.....</b>	<b>149</b>
1.1. Las inversiones de la época moderna como desafío a la tradición.....	151
1.2. Implicaciones antropológicas y ontológicas de las inversiones.....	172

<b>2. Génesis del moderno concepto de historia.....</b>	<b>181</b>
2.1. La secularización.....	184
2.2. La contingencia de la acción.....	208
2.3. El proceso.....	214
<b>3. El moderno concepto de historia y la epistemología de la sospecha.....</b>	<b>238</b>
3.1. Moderno concepto de historia.....	238
3.2. La epistemología de la sospecha.....	245
 <b>CAPITULO IV. EL ACONTECIMIENTO.</b>	
<b>LA CREACIÓN DE NUEVOS ESPACIOS PARA LA HISTORIA, EL JUICIO Y LA POLÍTICA</b>	
<b>1. El acontecimiento.....</b>	<b>265</b>
<b>2. Recuperar la historia.....</b>	<b>272</b>
2.1. Acontecimiento y reducción fenoménica.....	273
2.2. Con Heidegger, contra Heidegger: historicidad, metafísica y acontecimiento.....	284
2.2.1. Historicidad e historia.....	286
2.2.2. Historia y acontecimiento.....	301
2.2.3. Metafísica y acontecimiento.....	304
2.3. El relato y su narración como práctica histórica. <i>Storytelling</i> .....	307
<b>3. La rehabilitación del juicio. El relato como fuente de sentido .....</b>	<b>319</b>
3.1. Segunda teoría del juicio.....	321
3.1.1. Imaginación y ejemplares.....	327
3.1.2. El espectador y la imparcialidad.....	334
3.2. Principio trascendental positivo.....	338
3.2.1. Lo sublime ¿criterio de demarcación?.....	340
3.2.2. Ética y estética, tragedia y catarsis.....	344
3.3. El laboratorio de Arendt: de la historia a la política.....	350
<b>4. Hacer política después del fin de la metafísica</b>	
<b>La política del acontecimiento y el re-establecimiento del mundo .....</b>	<b>352</b>
4.1. Filosofía de la finitud y política de la memoria.....	353
4.2. La política del acontecimiento. Entre fenomenología y sentido común.....	359
4.3. ¿Hermenéutica política o tipología histórica?.....	376
 <b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>381</b>
<b>Referencias bibliográficas.....</b>	<b>387</b>

**Resumen:** El propósito de esta tesis es mostrar el análisis del concepto moderno de historia que realiza Hannah Arendt y las razones por las que intenta destruirlo. Durante el trabajo evidencio que Arendt aplica al concepto moderno de historia la regresión deconstructiva que Heidegger utiliza para desmontar la historia de la metafísica occidental. Expongo que las razones de Arendt son de orden hermenéutico y político. Hermenéuticamente Arendt desea comprender un mundo donde han sido posibles las atrocidades totalitarias. Políticamente quiere recuperar el mundo común de los hombres para que la libre actuación de los mismos sea posible. Esta vinculación entre hermenéutica y política motiva que, tras el análisis del fenómeno totalitario de *Los Orígenes*, Arendt se embarque en un proyecto más ambicioso: el análisis de la época moderna. Fruto de este estudio, Arendt vincula la política llevada a cabo por los totalitarismos con un concepto de historia que surge en la época moderna. En esta tesis defiendo que, con el fin de liberar las posibilidades de comprensión y de acción política, Arendt no sólo analiza, sino que destruye el concepto moderno de historia y que fruto de esta destrucción emerge el acontecimiento como nueva categoría histórica, hermenéutica y política. La conclusión general de mi investigación es que Arendt logra su objetivo sólo a medias y esto fundamentalmente por dos razones. En primer lugar porque, a pesar del repudio de la contemplación, Arendt no logra desprenderse totalmente de la historia contemplativa (propia del concepto moderno de historia). En segundo lugar, porque su pensamiento está atravesado por la tensión fenomenológica entre tipología y hermenéutica, lo cual emerge cuando plantea la posibilidad de una historia, un juicio y una política realizados desde el acontecimiento.

**Abstract:** The aim of this dissertation is to show the analysis of Hannah Arendt's modern concept of history and the reasons she tries to destroy it. During the work I demonstrate that Arendt applies to the modern concept of history the deconstructive regression that Heidegger uses to dismantle the history of Western metaphysics. I exhibit that there are hermeneutical and political reasons for Arendt's procedure. Hermeneutically Arendt wishes to understand a world where totalitarian atrocities have been possible. Politically he wants to recover the common world of human beings so that the free action of them is possible. This link between hermeneutics and politics motivates that, after the analysis of the totalitarian phenomenon of *The Origins*, Arendt starts a more ambitious project: the analysis of the modern age. As a result Arendt links the politics carried out by totalitarianism with a concept of history that emerged in modern times. My claim is that, in order to free the possibilities of understanding and of political action, Arendt not only analyzes, but destroys the modern concept of history and subsequently emerges the event as a new historical category, hermeneutics and politics. The general conclusion of my research is that Arendt achieves her goal only by half and this fundamentally for two reasons. First of all because, despite the repudiation of contemplation, Arendt does not manage to detach herself totally from the contemplative history (representative of the modern concept of history). Secondly, because her thinking is crossed by the phenomenological tension between typology and hermeneutics, which emerges when she poses the possibility of a history, a judgment and a policy built from the event.

# Introducción

---

En 1979 Sheldon Wolin y Elisabeth Young-Bruehl protagonizaron un cruce de interpretaciones sobre la última obra de Arendt, *La Vida del Espíritu*. *The New York Review of Books* publicó la reseña de Wolin, la respuesta de Young-Bruehl y la réplica de Wolin. El problema de todo el asunto era que Wolin aseguraba que en esta última obra Arendt no llegaba a una clarificación suficiente de las facultades espirituales y que el libro estaba fuera del ámbito político. En defensa de Arendt, Young-Bruehl justificó el papel político de la facultad del juicio, trazando un hilo que uniera esta última obra con el conjunto de la obra de Arendt.

Este es sólo un ejemplo de la controversia en torno a la obra de Arendt, la cual no ha dejado de tener lugar hasta nuestros días. Por ejemplo, la reciente publicación de Emmanuel Faye (2016) vincula a Arendt con Heidegger, admitiendo ciertos presupuestos totalitarios de la filosofía arendtiana. Da la impresión de que la brillantez de *Los Orígenes* o la polémica en torno a Eichmann necesitaran ser revisados periódicamente.

Cuando me propuse emprender una investigación sobre Arendt tenía claro que no quería repetir lugares comunes y aspectos sobradamente conocidos de su pensamiento, aunque

en ocasiones se me hizo necesario rescatar estos aspectos para dotar de coherencia el trabajo presentado. En un primer momento quise analizar la presencia del cristianismo en su pensamiento, dado que el proceso de secularización juega un papel destacado en su análisis de la época moderna y las referencias a la dimensión política de la Iglesia son notables. Esto me llevo a ampliar el foco de análisis y considerar su examen del moderno concepto de historia. Al principio me di cuenta de que Arendt desmontaba este concepto en algunas de las obras de su madurez, rescatando intuiciones de sus obras tempranas y anticipando pistas de sus obras tardías (alguna de las cuales ha quedado en suspenso). En torno a este desmontaje me fui haciendo preguntas tales como “por qué” o “cómo”, es decir, ¿por qué Arendt se ve empujada a desmontar el concepto moderno de historia? ¿Cómo lo hace? Fue este el embrión del trabajo desarrollado a continuación. Analizar el desmantelamiento del concepto moderno de historia en Hannah Arendt supone tener en cuenta la relación del problema de la historia con lo político, algo no explícito en su pensamiento y no suficientemente tratado. En palabras de Claude Lefort: “Aunque ella no haya hecho explícita la articulación de su concepción de la política y la historia con el análisis del fenómeno totalitario (...), esta articulación es, a mi modo de ver, rigurosa y, para comenzar, quisiera esclarecerla” (Lefort, 2000: 135). Lefort indica que los regímenes totalitarios se arrogaron la potestad de “hacer la historia” eliminando el valor de las acciones individuales en aras del interés general.

El punto de partida de la tesis queda indicado por esta vinculación: la dominación total implica asumir un determinado concepto de historia (moderno). Totalitarismo e historia son objeto de estudio. Arendt establece una relación entre ellos porque, si no lo hiciera, no podría comprender el mundo. Ella manifestaba con frecuencia que el régimen de terror de los totalitarismos certificaba la ruptura de la tradición y que ello nos privaba de los instrumentos políticos y morales de comprensión de los acontecimientos. “Nuestras categorías de juicio han estallado”, decía con frecuencia. De este modo, en el examen de la “ruptura de la tradición” y la “herencia sin testamento” (Birulés, 2007), la necesidad de comprensión de Arendt está presente inevitablemente. Es también un hilo conductor en el presente trabajo. Reconozco que la motivación hermenéutica de Arendt se halla detrás del análisis del totalitarismo y también en el desmantelamiento del concepto moderno de historia.



Así pues, al preparar el plan de investigación tuve en cuenta estos elementos de la obra de Arendt: el totalitarismo como punto de partida, el desmantelamiento del concepto moderno de historia como objeto de análisis y la motivación hermenéutica como hilo conductor. Me quedaban, sin embargo dos cuestiones: la metodología y el punto de llegada del pensamiento de Arendt.

La metodología seguida en la tesis sigue de cerca la practicada por Arendt. En este aspecto reconozco la deuda con Heidegger. Al terminar de leer *El concepto de tiempo (tratado de 1924)* de Heidegger (2008) advertí la posible dependencia de Arendt al respecto. Donde Heidegger apuntaba a la ontología griega preclásica, Arendt dirigía su atención al mundo de la polis. Si Heidegger tenía por objeto hacer notar el olvido del ser, Arendt hará lo propio con la política. En Heidegger se interponía la historia de la metafísica, en Arendt el surgimiento del concepto de historia de la época moderna. A partir de estas vinculaciones me dirigí a los textos de Heidegger que seguían ese breve tratado, es decir, los textos que anticipan *Ser y Tiempo*. Fue así como llegué a darme cuenta de que el método destructivo de Heidegger era asumido, con diferente objeto, por Hannah Arendt.

En lo que encontré más dificultades fue en el punto de llegada, ya que Arendt no logra, en mi opinión, una salida satisfactoria. Al destruir el concepto moderno de historia se ve empujada a buscarle un sustituto aglutinante. En un principio creí que el arte de contar historias era ese sustituto. Por eso me enfoqué en los recientes trabajos de investigación que habían tratado la cuestión (DiPego, 2013; Kieslich, 2013; Lobo, 2012). El arte de narrar o *storytelling* juega un papel destacado en la obra de Arendt, como ella misma reconoce. Sin embargo, evidencia, a mi modo de ver, algo ontológicamente anterior, como son los acontecimientos considerados en la narración. Y es aquí donde la feliz coincidencia de la lectura de Jean-Luc Marion me hizo ver la “matriz fenomenológica” de la cuestión. Es decir, Arendt, a pesar de sus declaraciones, no abandonó nunca la filosofía. Más bien, al contrario. El problema del “sustituto” del concepto moderno de historia revela una tensión no resuelta de la fenomenología: ¿hermenéutica o tipología? Es decir, si el comprender no se termina nunca, como Arendt reveló en más de una ocasión, la elección de un acontecimiento determinado (tipo) ¿impide proseguir con la tarea hermenéutica?

En el presente trabajo me dejo guiar por los textos de Arendt, así como por algunos de los comentadores de su pensamiento. A los clásicos Canovan, Villa, Young-Bruehl, Beiner o Wellmer se suman Agustín Serrano de Haro, Cristina Sánchez o Fina Birulés. Soy consciente de no citar toda la bibliografía sobre Arendt. Sería imposible. La vasta producción sobre su obra en varios idiomas, así como la multitud de análisis, puntos de vista y focos de investigación harían que el trabajo, aun quedando enriquecido en amplitud, perdiese en precisión. Además, la profusión y celeridad de estudios y disertaciones sobre su figura y su pensamiento hace que no puedan ser incorporados al presente trabajo. He procurado ceñirme a los comentarios que he considerado imprescindibles, teniendo en cuenta que siempre habrá nuevas referencias que incorporar sobre tal o cual cuestión.

La investigación sobre Arendt es siempre interesante y rara vez nos deja indiferentes. Su estilo y las conexiones, a veces sorprendentes, producen en el lector el efecto deseado: hacer pensar (Serrano de Haro, 2015). Este ha sido un ejercicio constante durante la elaboración de la investigación y procuro reflejarlo en la estructura del trabajo. He intentado pensar al modo como lo haría ella. Por eso presento la tesis como si fuera un ejercicio de pensamiento. Esto lo reflejo a través de su estructura. En el texto desarrollo un quiasmo (paralelismo cruzado) incompleto: el punto de partida se repite con variaciones al final del texto.

En el capítulo primero presento la situación de perplejidad a que condujeron los totalitarismos en el siglo XX. Me detengo en tres cuestiones: la política, el juicio y la historia. Para Arendt la política se ha visto relegada del ámbito de lo público por, precisamente, el exceso de publicidad de los totalitarismos. Todo se ha convertido en político. El movimiento de las masas impide la diferenciación de los hombres, anulando así su diferenciación constitutiva. El mundo común de los hombres necesita de la pluralidad de los mismos. Por eso el mundo común ha sido perdido. Además, destaco el juicio como la segunda cuestión del punto de partida. Los totalitarismos han desbaratado las posibilidades de comprender el mundo. La enormidad de sus crímenes y el terror ejercido chocan con los patrones morales y los estándares políticos conocidos hasta entonces. En esa situación Arendt rechaza las posibilidades de la contemplación y comienza a indagar sobre otra facultad espiritual capaz de hacernos comprender, una vez que no podemos contar con esos patrones. Arendt dirige su atención a la imaginación y

busca su articulación como facultad espiritual. Nos encontramos ante el primer modelo del juicio (reconciliación con el mundo), a través del cual Arendt intenta liberar las posibilidades de acción para el actor. En tercer lugar, me detengo en el concepto de historia que los totalitarismos ponen en marcha. La fusión ideológica de Naturaleza e Historia, denunciada por Arendt, permite entender que los regímenes totalitarios, al intentar fabricar la historia, introdujeron la necesidad de la lógica ideológica en la factualidad del mundo.

En el segundo capítulo me centro en la relación ontológico-metodológica de Arendt con Heidegger. Aquí explico que la metodología de Arendt bebe de las fuentes de Heidegger, aún con un diferente objeto de aplicación. Heidegger aplica a la historia de la metafísica su método destructivo con el fin de liberar las experiencias ontológicas originarias. Arendt hace lo propio con el concepto moderno de historia, con el fin de dejar al descubierto las experiencias políticas. El método destructivo de Heidegger y Arendt parte del presupuesto ontológico según el cual ser y aparecer están en íntima relación. Por eso, ambos autores prefieren despejar el camino para que aparezcan las cosas, aunque aquí encontramos algunas diferencias, como señalo a propósito del prejuicio metafísico que Arendt denuncia, según el cual no hay un Ser superior que actúe como causa de la apariencia.

Dedico el capítulo tercero a explicar cómo Arendt desmonta el concepto moderno de historia. Me detengo en primera instancia en algo clave de su pensamiento: las inversiones que ella descubre en la época moderna de la mano de Kierkegaard, Nietzsche y Marx. En torno a estas inversiones y a fenómenos como la secularización y el desarrollo del capitalismo, Arendt analiza el surgimiento del concepto de historia de la época moderna. Para ella, en este concepto, el proceso y la necesidad se dan la mano hasta desembocar en un instrumento explicativo de la realidad. Por eso, los totalitarismos se sirven de este esquema y, además, tratan de convertirlo en hoja de ruta desde las premisas de cada sistema. Al final del capítulo expongo las perplejidades epistemológicas que Arendt descubre en torno a este modo de proceder como son el problema de la verdad, la objetividad y la posible confusión entre esquema y significado.

En el último capítulo señalo el que, a mi modo de ver, es el elemento central del desmontaje de Arendt: el acontecimiento. Es “lo que aparece”. Para Arendt ser y apariencia coinciden, por eso, defiende que existe un sustrato fenomenológico en su

planteamiento. A partir de aquí y, a pesar de ciertas dificultades, Arendt procura recuperar la historia, el juicio y la política. Presento la historia como la historia del acontecimiento, explico el segundo modelo del juicio (desde la perspectiva del espectador) y su relación con la historia, para terminar justificando que en Arendt existe una política del acontecimiento, gracias a la cual podemos estar en casa en el mundo. Hemos vuelto al punto de partida. Tras la aplicación de la destrucción al concepto moderno de historia, el acontecimiento se revela como la clave interpretativa, haciendo que la hermenéutica vuelva sobre sí misma y se pregunte dónde terminar la indagación, toda vez que la singularidad del acontecer se ha convertido en tipología.

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

<b>AB</b>	<i>Arend und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente</i>
<b>AHC</b>	<i>Hannah Arendt - Martin Heidegger. Correspondencia 1925-1975</i>
<b>AJC</b>	<i>Hannah Arendt - Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969</i>
<b>AMC</b>	<i>Entre amigos. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975</i>
<b>AS</b>	<i>Der Briefwechsel. Hannah Arendt - Gershom Scholem</i>
<b>CAA</b>	<i>El concepto de amor en San Agustín</i>
<b>CH</b>	<i>La condición humana</i>
<b>CFPK</b>	<i>Conferencias sobre la filosofía política de Kant</i>
<b>DF</b>	<i>Diario Filosófico</i>
<b>DHA</b>	<i>De la historia a la acción</i>
<b>EC</b>	<i>Ensayos de comprensión</i>
<b>EJ</b>	<i>Eichmann en Jerusalén</i>
<b>EJud</b>	<i>Escritos Judíos</i>
<b>EPF</b>	<i>Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política</i>
<b>HTO</b>	<i>Hombres en tiempos de oscuridad</i>
<b>KMT</b>	<i>Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental</i>
<b>MHO</b>	<i>“Martín Heidegger cumple 80 años”</i>
<b>OT</b>	<i>Los orígenes del totalitarismo</i>
<b>PLC</b>	<i>The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress</i>
<b>PP</b>	<i>La promesa de la política</i>
<b>QC</b>	<i>Lo que quiero es comprender</i>
<b>QP</b>	<i>¿Qué es la política?</i>
<b>RHJ</b>	<i>Una revisión de la historia judía y otros ensayos</i>
<b>RJ</b>	<i>Responsabilidad y juicio</i>
<b>RV</b>	<i>Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía</i>
<b>SR</b>	<i>Sobre la revolución</i>
<b>TO</b>	<i>La tradición oculta</i>
<b>VE</b>	<i>La vida del espíritu</i>

## Capítulo I. Vivir en el desierto

---

*El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos! Una piedra hace crujir a una piedra, el desierto enlaza y estrangula. La monstruosa muerte mira ferviente pardeando y masticando, — su vida es su trituración... No olvides, hombre, que has tomado prestada la voluptuosidad: tú eres la piedra, el desierto, eres la muerte. (Nietzsche, F. Ditirambos de Dionisos)*

El nombre de Hannah Arendt está vinculado invariablemente al análisis que realizó del fenómeno totalitario. Su magna obra, *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951) la consagró como uno de los referentes obligados en el estudio de la cuestión. Sin embargo, la obra de Arendt en su conjunto fue más allá de lo planteado en este libro, incluso en relación con el totalitarismo. En este primer capítulo presento la problemática, como se desprende del análisis de varios textos de su obra temprana. El punto de partida de Arendt es también el mío. Destaco tres elementos fundamentales que el terror totalitario ha puesto en cuestión: la política, la hermenéutica y la historia.

En primer lugar, la llegada de los totalitarismos supuso la uniformización de los seres humanos y la consolidación de la política de masas, afectando directamente la condición ontológico-política de los seres humanos: su libertad y su pluralidad. Por ello, en el primer apartado me detengo en el concepto de mundo, políticamente considerado, pues, para Arendt, sin libertad y pluralidad, el mundo común deja de existir. El mundo se convierte en un desierto. En este apartado, el diálogo con Heidegger es inexcusable, dado su intento

por fundar una filosofía mundana que ampliara los márgenes de la filosofía de la conciencia.

En segundo lugar, me detengo en las complicaciones hermenéuticas de los totalitarismos. Este es, tal vez, el aspecto más conocido de la vida intelectual de Arendt. Su “quiero comprender” en relación con los campos de concentración y el terror totalitario cuestiona no sólo el hecho en sí, sino nuestras facultades para comprenderlo. En este sentido, presento un análisis preliminar de la facultad del juicio en el pensamiento de Arendt.

En tercer lugar, si los totalitarismos consumaron la ruptura de la tradición y, al mismo tiempo, habían intentado fabricar la historia, inevitablemente surge la pregunta por el tipo de historia al que se refieren y nuestras posibilidades de acceder al pasado. Consciente de estas dificultades, Arendt analiza el marco conceptual que dio lugar al concepto de historia en el que surgen los totalitarismos. Por eso, establece ciertas distinciones en lo que al concepto de historia se refiere.

Estas tres cuestiones son muestra de la magnitud del problema, el cual, para Arendt, se ve acrecentado por su formación filosófica, ya que los tres aspectos aludidos implican un cuestionamiento de la filosofía en la que fue educada. En lo que sigue intento presentar las implicaciones filosóficas de los aspectos señalados, así como las posiciones de Arendt, algo no siempre sencillo, dado el estilo disperso de la pensadora alemana y la amplitud y variedad de temas tratados a lo largo de su obra.

## **1. La pérdida del mundo común y la oclusión de lo político**

En 1955 Hannah Arendt describe el mundo moderno como un “desierto” (PP: 225)<sup>1</sup>. Tras la devastación totalitaria encuentra factible la aplicación de esta metáfora a las nuevas condiciones de vida que se derivan de ello:

---

<sup>1</sup> «Del desierto y los oasis», es el epílogo de un ciclo de conferencias titulado «History of Political Theory» que tuvo lugar en la Universidad de California-Berkeley en 1955. Actualmente en *The Promise of Politics*,

El mayor peligro en el desierto consiste en que hay tempestades de arena; en que el desierto no siempre es tranquilo como un cementerio. Allí donde, al fin y al cabo, todo sigue siendo posible, puede desencadenarse un movimiento autónomo. Esas tormentas de arena son los movimientos totalitarios, cuya característica principal reside en que se ajustan extraordinariamente bien a las condiciones del desierto. De hecho, no cuentan con nada más, y por ello parecen ser la forma política más adecuada a la vida del desierto. (PP: 226).

Si los totalitarismos se ajustan perfectamente bien al desierto, no ocurre lo mismo con los seres humanos, los cuales no pueden vivir en el desierto, al ser éste un ámbito inhóspito. Dada tal inhospitalidad no queda sino el ajuste individual efectuado por la psicología o la vida en movimiento sin fin, tal como han puesto en marcha por los regímenes totalitarios. Arendt se resiste a ambas tendencias. Respecto a la psicología afirma que el desierto no es un aspecto de nuestra condición interior (criticando a Nietzsche). Respecto a los totalitarismos, Arendt reconoce que en el desierto existen oasis, los cuales nos permiten “respirar” (PP: 226) en relación a la vida política. Sin estos oasis estaríamos condenados a pasar toda la vida en condiciones desérticas y a merced de las tormentas de arena totalitarias.

La metáfora utilizada por Arendt tiene, en mi opinión, la brillantez necesaria para hacernos pensar en las consecuencias de los totalitarismos y es lo suficientemente sagaz para hacernos ver su distancia respecto a Nietzsche y Heidegger. Arendt reconoce su deuda con Nietzsche cuando afirma que fue éste el primer autor en presentar la figura de un mundo-desierto, pero también sostiene que se equivocó al recluir el mundo en el interior del ser humano. Por esta razón Arendt alinea a Nietzsche con la psicología. En realidad, Arendt realiza una lectura parcial ya que, en Nietzsche, “desierto” es un concepto ambiguo y referido por varios vocablos (*Wildnis*, *Öde*, *Einöde*, *Einsamkeit*, *Wüsten*). Royo (2007) ha señalado que, en Nietzsche, desierto puede tener un valor positivo, cuando se refiere a la naturaleza salvaje (*Wildnis*), a lo heroico (*Einöde*) o a la soledad (*Einsamkeit*) y una connotación negativa cuando se refiere a la situación moderna entendida como falta de cuidado, la cual avanza (“el desierto crece”) y amenaza con dar al traste con la civilización occidental (nihilismo). Es esta acepción nihilista la que está

---

editado por Jerome Kohn en 2005 [Trad. castellana de Agustín Serrano de Haro en *Revista de Occidente*, 305, octubre 2006]. Utilizamos la versión de 2008 *La Promesa de la Política*. Barcelona: Paidós



en el punto de mira de Arendt. Ella conocía bastante bien la obra de Nietzsche hasta el punto de afirmar en otro lugar que “fue el primero que trató de superar el nihilismo inherente no a las nociones de los pensadores sino a la realidad de la vida moderna” (EPF: 36). En esta ocasión Arendt corrige la interpretación de Heidegger.

En el semestre de invierno 1951-1952 Heidegger impartió un curso conocido como *¿Qué significa pensar?* (2005) en el que realizó una lectura del desierto de Nietzsche desde la ausencia de pensamiento del mundo contemporáneo:

La desertización no es un simple cubrir de arena. La desertización es el rápido curso de la expulsión de *Mnemosyne*. La expresión «el desierto crece» no procede del mismo lugar que las condenas usuales de nuestra época. «El desierto crece», decía Nietzsche hace casi setenta años. Y añade: « ¡Ay de aquel que esconde desiertos!» (Heidegger, 2005: 28)

Al llevar a cabo una revisión ontológica del desierto nietzscheano, dada la correspondencia ser – pensar, Heidegger identifica el desierto con el olvido del ser (la expulsión de *Mnemosyne*). El nihilismo, que deriva de la ausencia de pensamiento, es llevado al extremo en la metáfora del desierto: “La desertización es más terrible que la mera aniquilación. Ésta elimina y pone en acción la nada, la desertización, en cambio, pone en juego y difunde lo que estorba e impide” (Heidegger, 2005: 28).

Frente a esta interpretación ontológica y nihilista del desierto, Arendt hace una lectura política, considerando la posibilidad de un “nihilismo objetivo”. Por eso Arendt termina su breve escrito advirtiéndole que la metáfora mundo-desierto podría hacernos olvidar que el mundo es una hechura humana que se nutre de nuestro amor por el mundo (aunque el amor en sí mismo considerado sea para ella una fuerza antipolítica). “El último término, el mundo humano es siempre el producto del *amor mundi* del hombre” (PP: 227), decía<sup>2</sup>. Arendt señala, de esta manera el origen humano del mundo. No es que el mundo se dé sin los hombres, sino que, paradójicamente, esta obra de los hombres se ha convertido en un ámbito inhóspito. Lo que tenía que ser un hogar se ha transformado en un desierto. Por eso a la pregunta de Heidegger “¿por qué existe algo y no más bien la nada?” Arendt

---

<sup>2</sup> Así la biografía de Hannah Arendt realizada por Elisabeth Young-Bruehl (2004) lleva como subtítulo *for love to the world*.

añade “¿por qué hay alguien y no más bien nadie?”, preguntas ambas que, considerando la objetividad del mundo, se tornan antinihilistas como bien señala al final del epílogo: “las preguntas antinihilistas que se formulan en la situación objetiva del nihilismo, en el cual la nada y el nadie amenazan con destruir el mundo” (PP: 228)

Valga este breve preámbulo para indicar que la preocupación de Arendt por el mundo es de signo político y que, en la búsqueda de una descripción del mismo, el diálogo y la confrontación con Heidegger son ineludibles.

Profundamente conmocionada por el ascenso del nazismo, Hannah Arendt buscó durante toda su vida, comprender qué había pasado. Como manifestaba a Gunter Gauss en 1964 durante la famosa entrevista para la televisión alemana: “para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender. Y escribir forma parte de ello, es parte del proceso de comprensión” (EC: 19). Partamos del hecho de que, para Arendt, este mundo – desierto no ofrece por sí mismo las posibilidades de comprensión. Antes de la barbarie totalitaria la joven Arendt seguía muy de cerca los pasos de Heidegger, tanto que en 1930 sostenía en un temprano artículo<sup>3</sup> que el mundo puede entenderse, siguiendo a su maestro, como “estructura formal” del ser humano (EC: 50). Se trata de las reflexiones a propósito del libro de Mannheim *Ideología y Utopía*. En el texto asistimos a uno de los primeros cuestionamientos acerca de la comprensión del mundo y a una deuda conceptual con la filosofía de Heidegger. El problema apuntado en este breve escrito consiste en la confusión que la sociología hace entre lo “óntico” y lo “ontológico” (EC: 46). Arendt parte de una noción de realidad entendida como “lo que sirve para orientarse en el mundo”, lo cual sólo puede ser inteligido anticipadamente desde la relevancia dada a lo espiritual. Para que tal espiritualidad sea posible es fundamental la “ausencia de posición” (EC: 46). La sociología, al pretender ofrecer una caracterización de la posición histórica, ha roto con la neutralidad de lo espiritual y, por ello, asimila la filosofía a una determinada posición social. En este sentido, la sociología de Mannheim confunde la “génesis real”

---

<sup>3</sup> Se trata de "Philosophie und Soziologie. Anlässlich Karl Mannheim, 'Ideologie und Utopie.'" *Die Gesellschaft* (Berlin) 7 (1930): 163-176, traducido por Agustín Serrano de Haro como “Filosofía y Sociología. Con motivo de Karl Mannheim, *Ideología y Utopía*” (2005) *Ensayos de Comprensión*. Madrid: Encuentro: 45-62.

con la “génesis de sentido” (EC: 47). En estos primeros compases Arendt parece hablar en nombre de Heidegger.

En este breve escrito podemos apreciar la incipiente animadversión arendtiana hacia la sociología (la cual se mantendrá toda su vida). La pretensión de defender la filosofía de la sociología lleva a Arendt a concentrar sus esfuerzos en las implicaciones que tiene aceptar una postura u otra. Se opone al determinismo sociológico según el cual el mundo no podría ser explorado como estructura formal del ser humano sino como algo determinado. Esto impediría “la posibilidad de comprensión del ser como ontología” (EC: 50). Además, siguiendo esta línea, la sociología, al buscar algo más originario, estaría favoreciendo la destrucción del espíritu, dada la “condición apátrida” y el “aparente desarraigo” en el mundo moderno.

Arendt se da cuenta de que las tesis de la sociología de Mannheim ponen en entredicho la filosofía que ella había bebido en las universidades alemanas. En el texto encontramos ya algunos de los motivos acerca del mundo que desarrollará a lo largo de su obra como son la “condición apátrida”, “el desarraigo” o el “mundo históricamente constituido”. Apreciamos, sin embargo, una tensión entre lo que implica asumir estos postulados a nivel teórico y la todavía cercana fidelidad a Heidegger. Hannah Arendt se debatía a sus 24 años entre el concepto de mundo como estructura fundamental del ser humano y la condición apátrida del espíritu humano en las sociedades contemporáneas. La consolidación y triunfo de los totalitarismos implicó que la joven Arendt sufriera en carnes propias la arbitrariedad de unos regímenes que condenaban a la exclusión por motivos raciales e ideológicos. La condición apátrida dejó de ser teórica y el mundo, como estructura fundamental del ser-ahí, pasó a ser puesto en entredicho.

### 1.1. El mundo preteórico de Martin Heidegger

Tras la guerra, Arendt se había distanciado silentemente de Martin Heidegger. En el ensayo de 1946 “Qué es filosofía de la existencia”<sup>4</sup> Arendt refleja las dificultades de

---

<sup>4</sup> El inglés “What is Existenz Philosophy?” apareció en *Partisan Review* en 1946. Cf. “What is Existenz Philosophy?” *Partisan Review* 8/1 (Winter 1946): 34-56. Agustín Serrano de Haro señala que se trata de la traducción inglesa de un texto alemán anterior “Was ist Existenz-Philosophie?” incluido en *Sechs Essays*

aceptar la “caída” de la filosofía de Heidegger. El mundo de Heidegger, aceptado al principio como “estructura fundamental del ser humano” es denunciado ahora como algo inhóspito. En este texto, Arendt ya ha incorporado la pluralidad humana a su noción de mundo. Por eso, el carácter de inhospitalidad del mundo deriva del hecho de considerar al ser humano como un “sí mismo” (EC: 224), obviando su pluralidad constitutiva. El existenciario “muerte” de Heidegger convertido en el *principium individuationis*, no hace sino evitar que la trama de relaciones con los otros tenga algún sentido. La propia muerte revela que lo único que tiene sentido es uno mismo. El mundo como “ser con los otros” pierde su valor. La filosofía de Heidegger refleja el carácter de “inhospitalidad” del mundo, ya que sólo tiene en cuenta la resolución individual – la aceptación de la propia muerte como *principium individuationis* –, negando la libertad humana, incluso para el suicidio (EC: 223). Los totalitarismos reflejan este solipsismo heideggeriano, incluso en la constitución de una entidad supraindividual: “Lo cual sólo puede servir para que los sí-mismos que sólo se quieren a sí mismos, se organicen en un supra-sí-mismo con objeto de que la culpa primordial empeñada en la resolución desemboque de algún modo en la praxis” (EC: 225).

En los momentos de publicación de este ensayo Arendt estaba avanzando sus investigaciones sobre la cuestión judía, el imperialismo y el nacionalismo que, a la postre, integrarían su obra magna sobre el totalitarismo<sup>5</sup>. En dicha obra confluyen muchas de las inquietudes anteriores de Hannah Arendt y, al mismo tiempo, se prefiguran lugares que se harán comunes para politólogos, filósofos y teóricos de la sociedad. La obra intenta comprender ese mundo inhóspito que los totalitarismos habían hecho realidad. Refleja que los totalitarismos habían eliminado cualquier tipo de pluralidad que pudiera dotar de sentido el mundo de los hombres. Los totalitarismos encarnan el “supra-sí-mismo” que Arendt había descubierto en Heidegger. De esta forma, el análisis de los totalitarismos guarda una íntima conexión con el intento de comprender el mundo.

---

dos años más tarde. Sigo la traducción de Serrano de Haro “¿Qué es la filosofía de la existencia?” *Ensayos de comprensión*, op. cit.: 203-231.

<sup>5</sup> El original en inglés *The Origins of Totalitarianism* apareció en Nueva York en 1951 de la mano de la editorial Harcourt, Brace & Co. Una segunda edición aumentada se editó también en New York: World Publishing Co., Meridian Books, 1958. La tercera edición con nuevos prefacios también en Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1966, 1968, 1973. Para las ediciones en alemán: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1955, 1958, 1961, 1962. Seguimos la edición española correspondiente a la traducción de Guillermo Solana (1999) *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

Dicho intento de comprensión forma parte del proyecto intelectual, e incluso vital, de Arendt. En el ya citado ensayo de 1946, valorando positivamente la contribución de Jaspers, encontramos esbozada su intención primordial: aceptando el sentimiento contemporáneo de extrañeza en un mundo que ya no es patria, admite la voluntad de crear “un mundo de los hombres que pueda llegar a serlo” (EC: 230). Que el mundo pueda llegar a ser el mundo de los hombres quiere decir que el hombre como tal ha sido expulsado del mundo, de ahí que el mundo sea “inhóspito”, “extraño”, “un desierto” en definitiva.

En el ensayo de 1946 se da una tensión entre filosofía y la experiencia vital. El mundo y su sentido habían sido piedra de toque en la filosofía que Arendt asimiló en sus años de formación. La destrucción del mundo y el sinsentido de los totalitarismos, su experiencia vital. Dos son los mundos que chocan en su vida: el mundo teórico de la filosofía y el mundo fáctico de la vida. Se da la paradoja de que la preocupación filosófica por el mundo vino de la mano de Heidegger, para quien el mundo aparece como ocupación filosófica desde el intento de comprender la facticidad de la vida. En efecto, Heidegger había roto con la filosofía académica en torno a 1917, comenzando una personalísima búsqueda conceptual que lo acompañaría toda su vida. Quería dejar atrás el rigor de la teología católica de aquellos años y las estrecheces formales del neokantismo. En 1919 imparte tres cursos con los que inicia el camino que desembocará en *Ser y Tiempo*<sup>6</sup>. En uno de ellos, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, aparece ya con claridad y de forma organizada la intención transformadora de Heidegger. Heidegger quería superar la *evidencia* husserliana, para lo cual tenía que realizar una tarea que consiguiera desestructurar el edificio fenomenológico. Quería convertir la intuición fenomenológica en una intuición comprensora. Heidegger pretendía dar un paso atrás, abandonando el dominio teórico, para, de esta manera, acceder a las “experiencias originarias” preteóricas que se dan en un mundo de significatividad. Desde ese año y en los sucesivos irá perfilando el paso de una “fenomenología reflexiva” hacia una

---

<sup>6</sup> *Sein und Zeit* se publicó en 1927. El proyecto que desembocó en tal publicación se vino fraguando desde los años en los que Heidegger consideró insuficiente el procedimiento fenomenológico de Husserl y se lanzó en pos de una comprensión que superara la estrechez del dualismo sujeto-objeto. Cf. Adrián Escudero, J. (2008). *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Herder; Kisiel, Th. (1993). *The Genesis of Heidegger Being and Time*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press;

“fenomenología hermenéutica” (Adrián, 2008: 25-28)<sup>7</sup>. El interés fundamental del joven Heidegger residía en realizar una filosofía de la vida, en la que el mundo sea su correlato. La vida había sido la gran ausente en las elaboraciones teóricas del ambiente académico en que Heidegger se formó. Por ello, el pensador de Messkirch quiere penetrar en el núcleo de la “producción de las imágenes del mundo” (Adrián, 2008: 14), esto es, en la vida fáctica. Es por ello que el programa del joven Heidegger se empeña en realizar un análisis exhaustivo de las estructuras ontológicas de la vida humana. Pero este análisis y la transformación hermenéutica de la fenomenología no serán posibles sin una especie de refundación terminológica. A partir de 1920 comienza a usar el término “facticidad” – *Faktizität* – refiriéndose a la vida como experiencia primordial cargada de sus propias posibilidades hermenéuticas<sup>8</sup>. Precisamente lo fáctico se corresponde con lo preteórico. En 1922 se ve obligado a sistematizar sus investigaciones para optar a una plaza en la universidad de Marburgo. Este trabajo, conocido como *Natorp Bericht*<sup>9</sup> recoge la problemática anterior y anticipa en lo fundamental algunos de los conceptos clave que encontraremos más tarde en *Ser y Tiempo*. Así, por ejemplo, la situación preteórica se corresponde con el estado de estar interpretado (*Ausgelegtheit*) y la relación con el mundo se da desde la situación de la vida fáctica. Por eso, en este trabajo Heidegger distingue entre la contemplación teórica (*Hinsicht*), que considera el mundo como un objeto, y la intencionalidad propia del cuidado o circunspección (*Umsicht*), que se relaciona con el mundo como un entorno de plena significatividad. En 1923 en *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*<sup>10</sup> apuntala la transformación hermenéutica de la fenomenología, reconoce la influencia de Aristóteles, Agustín, Lutero, Kierkegaard, Dilthey y Husserl, apartándose de este último para concentrar sus esfuerzos en las estructuras ontológicas, no teóricas del ser humano.

---

<sup>7</sup> Jesús Adrián Escudero realiza una interesante sistematización comparativa entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger a partir de ese curso de 1919. Cf. Adrián Escudero, J. (2008), *op. cit.*

<sup>8</sup> Los autores no se ponen de acuerdo en el origen y alcance de esta nueva categoría en Heidegger. Para Kisiel, *Faktizität* bebía de la fuente kantiana y neokantiana, mientras que para Poggeler la fuente era Dilthey. Gadamer encuentra un origen religioso y teológico en lo que Kisiel no advierte rastro alguno de elementos religiosos. Cf. Kisiel, Th. (1987). “Das Entstehen des Begriffsfeldes *Faktizität* im Frühwerk Heideggers” *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte und Geisteswissenschaften*, 4: 91-120; Jamme, Ch. (1987). “Heidegger Frühe Begründung der Hermeneutik”, *Dilthey Jahrbuch*, 4: 72-89.

<sup>9</sup> “Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica” también conocido como *Informe Natorp (NB)*. Heidegger esbozaba en 1922 el proyecto de *Ser y Tiempo* y comenzaba a apuntalar su aparatage conceptual. Cf. Segura, C. (1999). “Heidegger 1922: ‘Indicación de la situación hermenéutica’”. (Una aproximación)”, *Revista de Filosofía*, 21: 77-112.

<sup>10</sup> Heidegger, M. (1994) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe* (63). Frankfurt am Main: Klostermann, V. (ed.)

Arendt llega a Marburgo en 1924, asistiendo a los semestres de ese año y el siguiente en plena maduración del pensamiento de Heidegger. Es decir, Arendt se encontró con la efervescencia y el afianzamiento del proyecto filosófico del joven Heidegger. En 1924 en el semestre de invierno Arendt asiste al curso sobre los diálogos platónicos “Sofista” y “Filebo”, donde Heidegger se acercaba a Platón desde Aristóteles. También corresponde a ese año un seminario sobre la ontología medieval y el tratado *El concepto de tiempo*, donde Heidegger analiza la experiencia interna del ser humano, siguiendo el libro XI de San Agustín. Heidegger perseguía una elaboración ontológica de la temporalidad del *Dasein*, para la cual el concepto de tiempo de la metafísica aristotélica se mostraba insuficiente. Si partimos de la metafísica del tiempo, tal como se fundamenta en la Física de Aristóteles, nos encontramos con un ser pensado como ser presente, lo cual contradice el punto de partida del proyecto de Heidegger: partir de la vida fáctica. Según Heidegger (2008), el pensamiento occidental, siguiendo a Aristóteles habría pensado el ser en el tiempo en lugar de pensarlo como tiempo. Con esta intencionalidad se comprende que en el curso del semestre de invierno de 1925 titulado “Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo” Heidegger se dedique a investigar de manera fenomenológica los procesos de la naturaleza y de la historia. Con la ontología de la temporalidad como telón de fondo y la crítica destructiva a la tradición es como Heidegger desarrolla la estructura ontológica de la vida humana, en la que el mundo es el primer elemento dado.

El mundo es, para Heidegger, el contexto pre-dado, el ámbito en el que se da la vida humana. Es la primera de las estructuras ontológicas del *Dasein*. *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo) se despliega como *Umwelt* (mundo circundante), *Mitwelt* (mundo compartido) y *Selbstwelt* (propio mundo). No se trata de un mundo espacial sino vivencial y significativo. El mundo al que venimos está pleno de significatividad. Lo primero que nos encontramos es la “interpretación pública, familiar y cotidiana” (Adrián, 2008: 39) de las cosas. Quiere esto decir que el ser con el otro (*Mitsein*) y el estar el uno con el otro (*Mit-einander-sein*) son estructura originaria del ser humano. Venimos a un mundo compartido. De esta manera Heidegger sale al paso del solipsismo cartesiano, entendiendo que no hay sujeto sin mundo previo. En su afán por comprender Heidegger pone el mundo como estructura ontológica relacional del ser humano. ¿Por qué Arendt, veinte años después del encuentro de Marburgo pone el mundo de Heidegger como ejemplo de inhospitalidad?

La fascinación inicial de la filosofía y la figura de Heidegger en los primeros compases de su vida académica viene seguida de su posterior desencanto<sup>11</sup>. El concepto de mundanidad del Heidegger de *Ser y Tiempo* se convertía en el eje para analizar políticamente la filosofía de Heidegger<sup>12</sup>. Los totalitarismos han supuesto la pérdida del mundo común. Arendt intenta denunciar las carencias que *Ser y Tiempo* habían supuesto como esfuerzo filosófico por comprender al hombre en el mundo. Sin embargo, hemos de analizar esta cuestión con cautela. Los comentaristas de Heidegger señalan el carácter inconcluso de *Ser y Tiempo* (Figal, 1999) al punto que reconocen la continuación de la investigación de Heidegger en lo que denominan el “entorno de *Ser y Tiempo*” (Muñoz Pérez, 2015). Es decir, cuando Arendt critica el nihilismo de *Ser y Tiempo* en su ensayo de 1946 se está ciñendo, por una parte, a esta obra de Heidegger, sin tener en consideración la evolución posterior del pensador de Messkirch y, por otra, escribe desde el sinsentido de los totalitarismos, los cuales habían sometido a prueba cualquier interpretación filosófica del mundo, incluida la de Heidegger.

Por otra parte, Arendt reconoce en una carta de 1960<sup>13</sup> que *La Condición Humana* estaba dedicado a Heidegger, a pesar de que no constara dedicatoria alguna en el libro. Teniendo en cuenta que es el libro más filosófico de la autora y donde hace una analítica de la *vita activa*, es decir, de la actividad del hombre en el mundo, advertimos una profunda deuda no sólo con el Heidegger de Friburgo – como reconoce Arendt- sino con el brillante profesor de las clases de Marburgo. Por ello, si decimos que las categorías arendtianas realizan una subversión de la ontología heideggeriana del mundo (Benhabib, 1996: 52) hay que entenderlo en sentido restringido y aún a riesgo de malinterpretar a ambos. Si nos

---

<sup>11</sup> Gutiérrez de Cabiedes señala que entre Heidegger y Arendt “es sorprendente palpar el paralelismo de su búsqueda y la divergencia de los caminos...” Cf. (2006). *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*. Madrid: Encuentro: 41.

<sup>12</sup> Arendt reconoce en 1954 ante la Asociación Americana de Ciencias Políticas que hay que tener en cuenta el concepto de mundo de Heidegger para descubrir cualquier implicación política de su filosofía. Cf. “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *Ensayos de Comprensión*, op. cit.: 515-538.

<sup>13</sup> La carta fechada el 28 de octubre de 1960 reza así: “he dado instrucciones a la editorial para que te envíe un libro mío. Quiero decirte unas palabras sobre esto. Verás que el libro no lleva dedicatoria Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros – quiero decir *entre*, no me refiero ni a ti ni a mí –, te habría preguntado si podía dedicártelo; surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos. Tal como están las cosas me pareció imposible; pero de alguna manera he querido comunicarte al menos el simple hecho” Ludz, U. (ed.) (2000). *Hannah Arendt, Martin Heidegger. Correspondencia 1925- 1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona: Herder: 140.



atrevernos a realizar una comparación entre el mundo de Heidegger y el de Arendt, hay que tener en cuenta que ambos parten de problemas comunes, si bien el cambio de rumbo de Arendt propició la apertura de nuevos campos. En efecto, en 1933 se había producido el asalto e incendio del Reichstag de Berlín. Según Arendt ese fue el momento decisivo en el que ya no era posible la indiferencia. A partir de ese momento su interés gira hacia la política y la historia como reconoce ante Günther Gauss (EC: 20). Podemos decir que el proyecto del joven Heidegger dejó una profunda huella en Hannah Arendt, hasta el punto de encontrar elementos recurrentes en la obra de la pensadora judía tales como la reticencia a la teoría, la deconstrucción de la historia en favor de las experiencias originarias y el afán por la comprensión. Sin embargo, la conversión arendtiana a la política, motivada por el desastre totalitario, la alejó de la interpretación filosófica del mundo.

En la comparación entre Heidegger y Arendt, los autores han tratado de resaltar las diferencias, sin tener en cuenta el núcleo embrionario del joven Heidegger, del cual beberá Arendt. Por eso cada autor destaca un aspecto de la filosofía de ambos o realiza afirmaciones parciales. En opinión de Dana Villa (1996), Jacques Taminiaux (1997) y Sheyla Benhabib (1996) Hannah Arendt habría realizado una transformación del aparato conceptual heideggeriano más que hacer una acrítica apropiación del mismo como sostiene Wolin (2003). Hans Jonas (2000: 31) distingue, “la mundanidad heideggeriana de la utilidad” y la mundanidad del espacio de objetos y obras de arte que, en Arendt, aportan estabilidad al espacio público de los hombres. Además, según Gutiérrez de Cabiedes cuando Arendt aúpa la natalidad como categoría básica y central de su pensamiento político en lugar de la mortalidad se está produciendo un “distanciamiento intelectual de Heidegger” (2009: 169). Sin embargo, si leemos con detenimiento el ensayo de 1946 el existenciarismo muerte de Heidegger no se rechaza sin más por preferir la natalidad, sino porque la muerte manifiesta la inhospitalidad del mundo debido a que el miedo a la misma no permite que estemos en casa en el mundo (EC: 222). Un caso paradigmático es Sheyla Benhabib para quien algunas categorías fundamentales de la filosofía arendtiana fueron fundadas en oposición a Heidegger. Pongamos el caso de la pluralidad. Es la pluralidad el eje sobre el que bascula la transformación arendtiana de mundo:

*The discovery of human plurality as fundamental existential condition is real Arendt's answer to the Existential philosophy in which she was schooled and to its forceful representative, namely Martin Heidegger. The discovery of human plurality will allow Arendt to undertake fundamental revisions in the concepts of human action and identity and finally in the category of world itself* (Benhabib, 1996: 50-51).

Creo que la relación Heidegger – Arendt aún está pendiente de una evaluación definitiva. La última obra de Enmanuel Faye (2016) acentúa, por ejemplo, la dependencia intelectual de Arendt hasta la aceptación de ciertas tesis totalitarias. ¿Nos encontramos de nuevo ante la “ciega lealtad” que Sheldon Wolin (2016) había destacado en la pensadora alemana o podemos señalar algunos aspectos originales como han insistido Dana Villa (1996) y Young Bruehl (2004)? En los últimos años se está disponiendo de una nueva base textual sobre los primeros cursos impartidos por Heidegger y descubriendo el proyecto filosófico del joven Heidegger (Adrián, 2008). Hasta que no tengamos un elenco definitivo y acompañado de sus correspondientes estudios críticos del conjunto de la obra de Heidegger cualquier comparación entre maestro y alumna puede alejarse de las intenciones y motivaciones originarias, además de ofrecer un cuadro sesgado de las relaciones conceptuales entre ambos. Cuando Arendt en el ensayo de 1946 se lamenta de la pérdida del mundo común, de ese mundo entendido como hogar de los hombres, está apuntando a ciertas carencias que descubre en *Ser y Tiempo* desde la perspectiva política. Para Arendt, la filosofía de Heidegger carece de mundanidad política:

La llamada “apoliticidad” suele entenderse en el sentido de no interesarse en la política y no tomar partido. Pero tiene un significado más radical que incluye las formas anteriores y consiste en no ser parte o pretender no pertenecer al cuerpo político. Este sentido de la “apoliticidad” es una nueva variante de la idea de “carencia de mundanidad” (García de la Huerta, 2015: 91).

En este sentido, el carácter intersubjetivo del mundo era la gran asignatura pendiente del proyecto del joven Heidegger. No porque no estuviera reconocida la presencia de los otros, sino por el riesgo de que la presencia de los otros ahogara la posibilidad de ser del *Dasein*. El “ser con” de Heidegger conlleva el riesgo de la vida inauténtica (Heidegger, 2012: 149). Esto era inaceptable para Arendt. El mundo de Hannah Arendt se constituye por este “ser con los otros” o “*inter homines esse*” – expresión favorita de Arendt – (RJ: 165; CK: 49, CH: 22). A Hannah Arendt le interesa el “entre” que proporciona el mundo y la pluralidad efectiva. El mundo es, por ello, fruto de la actividad humana. Tanto en la

fabricación de cosas como en la constitución de cuerpos políticos el mundo se debe a la acción del hombre. Como afirma en *La Condición Humana*:

Cosas y hombres forman el medio ambiente de cada una de las actividades humanas, que serían inútiles sin esa situación; sin embargo, este medio ambiente, el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político (CH: 37).

Como criatura débil y perecedera, el hombre trata de asegurar su permanencia y la estabilidad a través de la fabricación y la acción. Los objetos de uso, producto del proceso de fabricación, garantizan la durabilidad, sin la cual no sería posible el mundo de los hombres. Este mundo, fruto del trabajo del hombre, sobrevive las vidas individuales. Son los artefactos (objetos y obras de arte) y no los bienes de consumo los que dotan al mundo de su peculiar durabilidad y son las instituciones derivadas de la acción y el discurso las que garantizan su estabilidad (CH: 108, 212).

Hannah Arendt presenta el mundo desde una descripción fenoménica de la *vita activa* del hombre y en dicha descripción no falta el deseo de su realización. Tal deseo nace de la constatación de la fragilidad del mundo. En Arendt encontramos, de esta forma, un testimonio y un deseo. El testimonio de un mundo cada vez más inestable. La conversión de los objetos de uso en bienes de consumo y el debilitamiento de las instituciones en el espacio público testimonian que el mundo, como ámbito del ser humano, está siendo hostigado. Las inversiones de la Era Moderna, descritas en *La Condición Humana*, ayudan a entender lo que ha ocurrido. Los Totalitarismos no son sino su manifestación extrema. Como tal manifestación, el fenómeno totalitario ha tratado, ya en el siglo XX, de eliminar cualquier vestigio de estabilidad, como ha reconocido Margaret Canovan (2002: 107). Pero ante tal constatación Hannah Arendt desea recuperar el mundo de los hombres para que el hombre pueda estar en casa en el mundo. Tanto es así que el ejercicio de escritura y el deseo de comprender se unen en la esperanza de que el mundo deje de ser inhóspito para el ser humano. Los totalitarismos le han dado la clave para comprender las líneas rojas de lo que hace un mundo común. La facticidad preteórica heideggeriana no era aún el mundo de los hombres. Es más, manteniendo la facticidad como presupuesto del pensar, no se daban las condiciones para la comprensión del mundo. Los totalitarismos habían acabado con el mundo común y era misión recuperarlo. En 1959 con ocasión de

la recepción del premio Lessing, Arendt reconocía que ese mundo común puede ser perdido de diversas formas, bien a través de la violencia de los totalitarismos, bien mediante la imposición de valores fabricados por las sociedades capitalistas. Como resume Benhabib:

...esta vez no es la pérdida de un mundo común a través de la violenta embestida de regímenes asesinos y políticas totalitarias lo que la preocupa, sino la desaparición de un mundo común de «lenguaje y acción» mediante los sistemas de valores privativos de las sociedades de consumo capitalistas y el creciente mundo fabricado de verdades políticas creadas por los medios de comunicación de masas (Benhabib, 2000: 107).

Aunque el totalitarismo haya terminado como fenómeno político, la vida común de los hombres continúa amenazada por elementos tales como las sociedades de consumo y la ficción de los medios de comunicación (que ya fueron ensayados y anticipados en los regímenes totalitarios). Es el mundo de lo público, el mundo de lo común, el que está amenazado. Y no sirve, en este caso, una teorización sobre el mundo. Resulta paradójico que, en los preámbulos del desastre, la preocupación por el mundo ocupara los quehaceres más elevados de la filosofía europea, para terminar perdiéndolo en la práctica. Por ello, cuando Arendt se refiere al mundo, está, como Heidegger, yendo más allá de la teoría, si bien se aleja de cualquier intento de aprehensión preteórica – como hacía su maestro – para apostar por la praxis de la recuperación. Tal recuperación será una constante en todo el pensamiento arendtiano desde el shock de los años treinta hasta el final de sus días. Como afirma Benhabib “la «recuperación del mundo público» de la política bajo condiciones de modernidad es un tema central a todo lo largo de la filosofía política de Hannah Arendt” (2000: 107). Desde la denuncia del nihilismo de *Ser y Tiempo* Arendt fue ampliando su noción de mundo. La novedad del fenómeno totalitario desafiaba la capacidad de expresar en palabras no solo el horror de su actuación sino el cómo había sido posible su advenimiento. “Algo” muy importante para los hombres había sido tocado por la fuerza de destrucción totalitaria. Arendt buscó toda su vida comprender qué había pasado y qué se había perdido. Paulatinamente fue ampliando su noción de mundo. Lo público y el espacio de aparición fueron ganando peso en su descripción del mundo. En 1964 reconocía ante Günther Gauss:

Bueno, ahora lo entiendo en un sentido mucho más amplio, como el espacio en que las cosas se vuelven públicas, el espacio en que se habita y que debe tener un aspecto presentable. El espacio en que aparece también el arte, por supuesto. En que todo lo posible aparece. (EC: 38)

El mundo es para Arendt el espacio de lo público, el espacio de aparición, el “espacio de la política” (EC: 34) en definitiva.

## 1.2. El mundo, lo público y la política

En 1972 tuvo lugar un debate entre Hannah Arendt y su viejo amigo Hans Jonas con ocasión de un congreso en la universidad de York titulado “La obra de Hannah Arendt”<sup>14</sup>. En dicho debate, ambos discuten acerca de la capacidad del juicio y de los valores últimos (*ultimates*) a los que el hombre puede atenerse en este mundo. Nos interesa destacar el punto de arranque del que parte Jonas. Para él, esos valores últimos se relacionan con la posibilidad de establecer alguna verdad acerca del hombre. La verdad acerca del hombre es el eje sobre el que Jonas hace bascular la tarea de la política: hacer del mundo un hogar digno para el hombre. Esta es la misión y tarea de Hannah Arendt y el motivo fundamental para denunciar el mundo tal como Heidegger lo propone en el proyecto filosófico que desemboca en *Ser y Tiempo*. Ese mundo, como estructura ontológica fundamental del *Dasein*, no es suficiente para garantizar que el mundo sea un hogar. En este sentido el reclamo de lo público es una constante en la filosofía arendtiana, tratando de superar la desconfianza de Heidegger en este aspecto. Ya en 1924 en el tratado *El concepto de Tiempo* Heidegger (2008) apuntaba las carencias de lo público. La cotidianidad aparece como horizonte del “estar en”. Dicha cotidianidad consiste en un horizonte interpretativo dominado por las interpretaciones del “Uno” (*das Man*). Arendt reconocerá años más tarde que este Uno corresponde a la esfera del “*common sense*”, la esfera de los asuntos humanos, la esfera de lo común de la que surge la realidad como tal “por primera vez” (DF: 350). El “Uno” regula toda interpretación de los fenómenos que acontecen en el mundo. Por ello, el “Uno” ejerce una especie de autoridad anónima ante la que el *Dasein* queda enajenado con la consiguiente pérdida de sí mismo. El alemán *das Man* hace relación al “se” de la pasiva refleja en español. La ausencia de sujeto nominal en las oraciones en alemán, denota la falta de referencialidad de la acción del verbo y de

---

<sup>14</sup> En 1979 se publicó en un trabajo recopilatorio junto con ensayos de otros autores. Cf. HILL, M. A. (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St Martin's Press: 311-315 (trad, cast.: «Arendt sobre Arendt», *De la historia a la acción*: 139- 171)

la información contenida en la oración. Por ello, Heidegger puede situar la habladuría (*Gerede*) como una de las características del *das Man*. Sin profundidad y sin referencialidad, la información atañe al *Dasein*, quien se ve, así, privado de la posibilidad de realización. Habladuría, publicidad y nivelación van de la mano del *das Man*, lo que, de esta forma, empuja al *Dasein* hacia la caída (*Verfallen*), esto es, al fracaso. Fracaso que deriva del hecho de que el *Dasein* no puede vivir una vida auténtica, ya que el impersonal *das Man* impide al *Dasein* una interpretación propia. Por eso, en su estudio sobre el tratado de 1924, Jesús Adrián afirma:

De esta manera, el *Dasein* vive inicialmente en la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) de ese sujeto de la cotidianidad que no remite a nadie en concreto y en la que el *Dasein* queda atrapado por el tiempo uniforme y público del “uno” que nivela a todos (Adrián, 2008: 45)

La inhospitalidad se corresponde con la imposibilidad de realización del *Dasein* quien, de esta forma, se sume en la angustia de la imposibilidad de realización. El *Dasein* aparece sumido en una red de significaciones que él no ha generado. De esta manera, el mundo no puede ofrecer al *Dasein* las posibilidades de una vida auténtica. La angustia coloca al *Dasein* ante la disyuntiva de la impropiedad del *das Man* y la propiedad de su vida vivida de forma auténtica. En este sentido, en la búsqueda de diferenciación y de mismidad aparece la muerte como la posibilidad que el *Dasein* encuentra de distinguirse de los demás. Es así como la muerte es el auténtico *principium individuationis*. Aquí enlazamos de nuevo con el ensayo sobre filosofía existencial de Arendt de 1946. Arendt critica, precisamente, que la inhospitalidad derive de la falta de significación de lo público. Y en esta valoración de lo público difiere radicalmente de Heidegger, si bien tiene que introducir una distinción: la masa y lo público.

### 1.2. 1. La masa y lo público

Arendt distingue la “masa”, que se correspondería *grosso modo* con el *das Man* de Heidegger, y lo “público” como una esfera de producción de sentido para el ser humano. La experiencia totalitaria hizo que Arendt atisbara la “masa” como el conjunto de individuos aislados que dan soporte a los regímenes totalitarios. En el prólogo a la tercera parte “totalitarismo” de su obra *Los orígenes del Totalitarismo*, Arendt admite que tanto en Rusia en 1929 como en Alemania en 1933 el ascenso de los regímenes totalitarios

estuvo apoyado en las masas (OT: 15). Para Arendt la característica principal del hombre masa deriva de su “aislamiento y de su falta de “relaciones sociales normales” (OT: 262). Para que los regímenes totalitarios tuvieran lugar fue necesario que la soledad y el aislamiento se convirtieran en cotidianas y totales:

Las pruebas de la dictadura de Hitler, tanto como las de la dictadura de Stalin, señalan claramente el hecho de que el aislamiento de individuos atomizados no sólo proporciona la masa básica para la dominación totalitaria, sino que afecta a la verdadera cumbre de toda la estructura (OT: 328)

Arendt reconoce que la soledad y aislamiento, en otro tiempo marginales, se habían convertido en algo cotidiano en el mundo moderno. Y esta es la base para la construcción de los totalitarismos: la ausencia de un mundo común. La extensión de un poder absoluto se realiza de acuerdo a la ausencia de cualquier contrapeso, el cual habría consistido en un mundo común que los hombres hubieran podido crear. Por ello, el poder absoluto requiere no sólo de unas masas en las que el aislamiento es la principal característica, sino de una estructura de individuos aislados, en los que se pierda por completo el sentido de lo común, incluso hasta la cumbre. Con “cumbre” Arendt se refiere a las camarillas y grupúsculos de poder de los regímenes nazi y estalinista. Las purgas y los desplazamientos eran práctica común del poder absoluto. Fue esencial generar un clima de desconfianza y recelo tales que mantuviera el aislamiento de aquellos que detentaban la gestión del poder absoluto. Y la razón fundamental no es otra que impedir que se generara un espacio común. Ni que decir tiene que este análisis es posterior a los hechos y Hannah Arendt no analiza la conciencia política de los actores. Pero sí destaca el interés del poder absoluto en cortar cualquier contacto con la realidad. La impersonalidad de las masas y su alejamiento del sentido común se produce gracias al aislamiento de los individuos. En estos primeros estadios de producción literaria, Arendt está tratando de instaurar las categorías que le permitan hacer frente y comprender un fenómeno tan nuevo como radical, como son los totalitarismos. Por ello utiliza los términos “aislamiento” (*isolation*) y “soledad” (*loneliness*) para referirse a la carencia de mundo común que caracteriza las masas. Conviene distinguirlo del “estar solo” o “solitud” (*solitude*), principal condición para el pensamiento. El hombre solitario está unido consigo mismo en un diálogo interior, al que llamamos pensamiento. Sólo cuando se ve abandonado por el propio yo, la vida solitaria puede convertirse en soledad. Como afirmaba Arendt en “Algunas cuestiones de filosofía moral”:

La soledad significa que, aunque solo, estoy junto con alguien (esto es, yo mismo). Significa que soy dos-en-uno, en tanto que la soledad al igual que el aislamiento, no conocen esta especie de cisma, esta interna dicotomía en la que me hago preguntas a mí mismo y recibo respuestas (RJ: 113-114).

Precisamente si algo distingue a las masas es su incapacidad para pensar. Pensar significa hacerse preguntas y buscar respuestas. Las masas no se hacen preguntas y, por ello, no pueden distinguir el absurdo y el sinsentido. El absurdo y el horror de las prácticas totalitarias descansan sobre el sinsentido de la superstición ideológica. Se trata de dos capas superpuestas. El armazón totalitario se levanta gracias a que la ideología es incuestionada. Si falta el sentido común, la ideología como “lógica de una idea” puede avanzar sin que nadie le ponga freno. Una vez aceptada la primera premisa (sea la superioridad racial o la inevitabilidad de la historia) y la lógica implacable de la ideología, el sistema totalitario puede prescindir de los hechos y de la realidad. El aislamiento de los individuos permite aceptar la ideología y, consecuentemente, las prácticas y los horrores que de ello se deriven, puesto que no se necesita el filtro del sentido común ni la contrastación con la realidad. Es así como el mundo queda desvirtuado:

Mientras que los regímenes totalitarios se encuentran así resuelta y cínicamente vaciando al mundo de lo único que tiene sentido para las esperanzas utilitarias del sentido común, imponen sobre éste un tipo de supersentido al que realmente se referían las ideologías cuando pretendían haber hallado la clave de la Historia o la solución de los enigmas del Universo. Por encima del absurdo de la sociedad totalitaria se encuentra entronizado el ridículo supersentido de su superstición ideológica (OT: 366).

El sentido común es capaz de descubrir el absurdo de la sociedad totalitaria y es capaz de atisbar a ausencia de límites en la práctica del poder total. Y este sentido común deriva de ese otro ámbito que Arendt quiere preservar: lo “público”. Ciertamente que la masa permite la sociedad totalitaria, pero también es cierto que la masa no sólo no agota la experiencia del mundo, sino que la desvirtúa. Por eso, para Arendt, lo “público”, lejos de amenazar con la inautenticidad al ser humano, permite que éste sea verdaderamente humano. El sentido común descansa sobre un mundo compartido de pluralidades en el que los hombres están en contacto con otros hombres. Como afirma Arendt: “sólo porque tenemos sentido común, es decir, sólo porque la Tierra no está habitada por un hombre, sino por los hombres, podemos confiar en nuestra inmediata experiencia sensible” (OT: 381). El mundo es un mundo común. El mundo común se constituye por hombres libres,



unidos y separados al mismo tiempo, que tienen intereses comunes o un “acuerdo” común (EC: 488).

### 1.2. 2. Lo público

Una vez distinguido lo público de la masa, surgen otros problemas en relación con la caracterización de lo público. Distingo tres apartados: (1) la relación de lo público con aquello que para Arendt nos hace humanos. Ella rechaza la existencia de una naturaleza humana y esto tiene consecuencias en la definición de lo público, ya que el mundo se convierte en el espacio para constitución del “quién”. (2) Por eso, para Arendt, es fundamental que lo público surja como “espacio de aparición” en el que se ponga en valor el quién de cada uno (una vez rechazada la naturaleza humana). (3) Sin embargo, coexisten en Arendt dos modelos de lo público, lo cual tiene implicaciones en su concepción del mundo.

#### a) Lo público y la naturaleza humana

La diferencia fundamental entre Arendt y Heidegger deriva de la consideración política del ser humano. Los totalitarismos han puesto a prueba cualquier consideración esencialista de la naturaleza humana. Eric Voegelin había realizado una crítica a *Los Orígenes del Totalitarismo* en 1953<sup>15</sup>. La crítica se refería tanto a los problemas metodológicos como a las implicaciones filosóficas de la obra de Arendt. Uno de los puntos controvertidos era el de la naturaleza humana. Arendt había afirmado que se hallaba en peligro y Voegelin se mostró contrario a la posibilidad de que la naturaleza humana pueda ser cambiada, incluso por los totalitarismos. En su réplica<sup>16</sup> Arendt apela a la consideración histórica y política del ser humano:

...el éxito del totalitarismo se identifica con una liquidación de la libertad como realidad política y humana que es mucho más radical de todo cuanto podemos atestiguar del pasado. En estas condiciones no resulta demasiado consolador aferrarse a una naturaleza humana inmutable para concluir, bien que el hombre mismo está siendo destruido, bien que la libertad no pertenece a las capacidades esenciales del hombre. Históricamente sólo sabemos de la naturaleza del hombre en la medida en que ella tiene existencia, y ningún

---

<sup>15</sup> Voegelin, E. (1953). “The Origins of Totalitarianism”, *Review of Politics*, 15: 68-85

<sup>16</sup> Arendt, H. (1953). “A Reply”, *Review of Politics*, 15: 76-84. En español: “Una réplica a Eric Voegelin”, *Ensayos de comprensión*, op.cit: 483-491

reino de esencias eternas podría nunca consolarnos de que el hombre perdiese sus capacidades esenciales (EC: 491).

Ese mismo año, Arendt anotaba en su *Diario Filosófico* una reflexión que nos ayuda a entender su postura. En su opinión, Nietzsche había descubierto la contradicción en que se halla la vida y la esencia (sea esta del tipo que sea). Nada que sea vivo tiene esencia y ninguna esencia puede ser viva. De ahí que Arendt se haga eco de la postura de Nietzsche, para quien lo esencial sólo podría dañar al ser humano mientras éste viva (DF: 293). Esta postura antiesencialista de Arendt en relación con el ser humano deriva en la no consideración de la naturaleza humana. No obstante, esto no le impide tratar de caracterizar a los hombres, partiendo de la pluralidad y de la constitución del mundo. En 1959, en la recepción del premio Lessing, Arendt vuelve a abordar la cuestión de la naturaleza humana. La concisión del discurso nos permite acercarnos a la cuestión con una claridad que complementa la respuesta dada a Voegelin. En efecto, Arendt considera que la naturaleza humana, al margen de la apariencia pública es irrelevante. La ausencia de mundo hace a los hombres vivir en la oscuridad. Se trata del alejamiento de la realidad, de la invisibilidad. Y en esta invisibilidad la fraternidad de las relaciones humanas puede compensar la irrealidad que se deriva de la falta absoluta de mundo. Por ello, Arendt concluye que “en dicho estado de falta de mundo y de irrealidad es fácil llegar a la conclusión de que el elemento común a todos los hombres no es el mundo sino la ‘naturaleza humana’ sea del tipo que sea” (HTO: 26). Arendt, opone por lo tanto “mundo” y “naturaleza humana”. El elemento que caracteriza el mundo como tal y evidencia el sinsentido de hablar de una naturaleza humana es su “visibilidad”. Por esta razón, la naturaleza humana y los sentimientos de fraternidad se disuelven en la visibilidad del mundo. Se “esfuman como fantasmas” (HTO: 27). Esta visibilidad del mundo corresponde al ámbito de lo público. Es decir, a la consideración política del ser humano. No se puede entender qué sea el hombre sin el mundo creado por él. Toda la reflexión política arendtiana tiene por objeto entender qué sean los hombres, prescindiendo del constructo “naturaleza humana”. Por eso afirma en *La Condición Humana*:

El problema de la naturaleza humana, la *quaestio mihi factus sum* de san Agustín («he llegado a ser un problema para mí mismo»), no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar de nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado

que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas (CH: 24).

Si no podemos llegar a saber qué es el hombre desde la psicología o desde la filosofía, es el mundo hecho por el hombre el lugar indicado para saber *quién* es. Los hombres se conocen por lo que hacen, por eso Arendt consagrará toda su obra a la consideración política e histórica del ser humano. Así, cuando hable del mundo, éste no quedará como una mera instancia preteórica sino como creación del ser humano (artefactos e instituciones) y como ámbito de lo público. En *La Condición Humana* Arendt concentra sus esfuerzos en delimitar y distinguir lo público. Se remite, para ello, a la polis griega. Haciendo gala de lo que Benhabib llama “esencialismo fenomenológico” (1996: 123 y ss.), Arendt distingue la esfera pública de la privada. Destacar el ámbito privado del mundo griego le sirve para identificar las notas esenciales de lo público. En el ámbito privado griego reina la desigualdad y la jerarquía, ya que la economía doméstica se fundamentaba en la primacía del padre de familia. Esta economía se ocupa de la satisfacción de las necesidades. La autoridad recae sobre un hombre que determina cómo satisfacer esas necesidades. Frente a la desigualdad inherente de la esfera doméstica, en la esfera pública se daba la igualdad, entendida como el vivir y tratar entre iguales, lo cual suponía la existencia de desiguales. En la vida de la polis no podía determinarse una superioridad de un cabeza de familia. Ni la finalidad era necesidad (de hecho, se excluía cualquier tipo de necesidad o profesionalidad en la política), ni la autoridad recaía sobre un hombre que determinaba cómo satisfacer necesidades. Por todo ello, dejar la casa, abandonar la esfera doméstica y pasar a la esfera “política” constituía un acto de valor. El valor pasó a ser la virtud política por excelencia. La vida buena de la polis consistía en una vida liberada del trabajo y la labor, una vida libre y liberada del proceso vital. No quiere decir, empero, que la vida pública viviese de espaldas a la esfera privada. Antes bien, quien quería adentrarse en la esfera pública tenía que garantizar poseer los suficientes recursos para asegurarse la subsistencia y así no tener que dedicarse a buscar los medios de uso y consumo y quedar liberado, de esta forma, para la actividad pública. La esfera de la polis se caracteriza por su artificialidad. La familia, regida por la desigualdad, representa lo natural, mientras que la polis, como creación humana, es el lugar de la igualdad y la libertad. Quiere decir esto que el carácter artificial de la política se aplica a todos aquellos que compartan el espacio público en el cual desarrollan su acción y su discurso. Lo que une a las personas de la esfera pública, a los miembros de la

polis no es la naturaleza (una determinada raza o vínculos naturales) sino el carácter artificial de ser miembros por igual de la polis, el tener los mismos derechos (Sánchez, 2004: 163).

b) El espacio de aparición

El carácter artificial de lo público permite al ser humano construir un espacio de aparición. Lo público puede ser visto y oído. Para Hannah Arendt la apariencia constituye la realidad (CH: 71). De esta manera para que se dé el *inter homines esse* se precisan elementos publicables, esto es, apariencia. Sólo lo digno de ser visto y oído puede ser publicable, es decir, constituir el ámbito público. Hay elementos, como el amor que, aun siendo sublimes, no son apropiados para la esfera pública, por lo que han de permanecer en la esfera privada. De ahí que, en la crítica a la Revolución Francesa, uno de los aspectos que señala Hannah Arendt sea, la oscuridad, es decir, la falta de espacio público:

Lo que los *hommes de lettres* compartieron con los pobres, dejando aparte la compasión por sus sufrimientos que es posterior, fue precisamente la oscuridad, es decir, la imposibilidad de contemplar la esfera pública y la carencia de espacio público donde pudieran hacerse visibles y alcanzar importancia (SR: 164).

Lo público es la base necesaria para la generación de la política, la cual, según Arendt se constituye por la acción y discurso del ser humano. En el ámbito de lo público tiene lugar la aparición de la pluralidad (igualdad y distinción) de los hombres (CH: 205), lo cual es la base de cualquier posterior actuación. La libertad sólo puede darse en el ámbito de lo público, como expresión de la capacidad del ser humano por iniciar procesos. El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado: es decir donde las palabras no son vacías ni los hechos brutales, donde las palabras se usan para descubrir realidades y los actos para establecer relaciones (CH: 226). Por eso, Arendt distingue entre el mundo y la gente que lo habita. Afirma: “el mundo yace entre las personas y este estar en el medio es hoy objeto (mucho más que los hombres o incluso el hombre, tal como se piensa) de la mayor preocupación y del trastorno más obsesivo...” (HTO: 14). Arendt pone como ejemplo a Lessing, quien nunca entendió las producciones humanas al margen del mundo. Así, nunca consideró una obra de arte de forma independiente a su efecto en el mundo. De igual manera, adoptó una especie de perspectivismo en relación con la visión del mundo y su comprensión. Para Arendt esta es la cuestión fundamental. La visión del mundo nunca está definida y terminada y mucho menos se elabora al margen de la

experiencia. El mundo es el campo de la perspectiva y Lessing lo adoptó en su vida y en su modo de entender el libre pensamiento. Cuando Arendt dice que el mundo yace “entre” las personas está entendiendo el mundo como una realidad diferenciada de las personas. Bien es cierto que este mundo no existiría sin las personas, pero también es cierto que, pese a su artificialidad, este mundo se distingue de ellas. Artificialidad, publicidad y permanencia hacen posible que este “entre los hombres” se convierta en su hogar. En efecto, el mundo es el hogar de los mortales si estos logran hacer de él algo seguro e imperecedero. Lo público se constituye en orden en la medida en que se asienta en ciertos pilares que proporcionan permanencia y continuidad. El constante cambio de puntos de anclaje (o conjunto de verdades a decir de Arendt) puede servirle al hombre, pero no al mundo. Mundo y hombre pueden tener dinámicas distintas. Así, los hombres pueden atreverse a desconfiar de las viejas verdades y pueden lanzarse en la búsqueda de algunas nuevas. Sin embargo, el mundo “se torna inhumano, inhóspito a las necesidades humanas (que son las necesidades de los mortales) cuando se lo empuja con violencia hacia un movimiento en el cual ya no existe ninguna forma de permanencia” (HTO: 21).

#### c) Modelos de lo público

En Arendt confluyen, según Benhabib (1990) dos modelos de constitución de lo público. El modelo asociativo y el modelo agonista. En el modelo agonista Arendt traslada el espíritu de la competición griega y el afán por la distinción más allá de los límites temporales y geográficos de la antigua Hélade. Toda la política se vería afectada por este modo de entender la acción y el discurso. Aquí, los protagonistas pueden ser definidos, así como el qué y cómo de la acción y discurso. El modelo asociativo describe, por otro lado, los procesos de ejercicio del poder mediante la unión y el acuerdo. Siguiendo el caso de la constitución de los Estados Unidos, especialmente en *Sobre la Revolución*, Arendt fija la política como la acción de dotar a las comunidades humanas de referencia y estabilidad. La tensión, y en ocasiones confusión, entre ambos modelos están presentes en toda la obra arenditana. En palabras de Benhabib:

El modelo asociativo de la esfera pública es el legado que Arendt nos dejó, la modernista y la judía alemana que encontró la protección del gobierno constitucional y la igualdad política en Estados Unidos a partir de los estragos del antisemitismo europeo. El modelo agonista del espacio público es el legado de Arendt, la estudiante de la filosofía alemana fenomenológica y existencialista, que siguió usando la memorable frase: «la tiranía de Grecia sobre Alemania» (Benhabib, 2000: 113).

Ejemplos del modelo agonal los encontramos cuando Arendt recupera nombres, personajes o acontecimientos cruciales de la historia y de la política. El afán por distinguirse, el ímpetu por sobresalir, la apariencia en la esfera pública es el auténtico *principium individuationis* que arranca desde el nacimiento. No es ya la “muerte” el distintivo del ser humano, sino el “nacimiento” como capacidad de generar procesos y fundamento de la acción en el ámbito público. Por eso, para Arendt gracias al género biográfico es posible reconocer el mundo a través del prisma de una vida individual. Dicho género biográfico recae sobre hombres y mujeres en los que aparece la unidad de vida y mundo. En la justificación sobre la biografía de Rosa Luxemburgo que escribiera Nettl, Arendt entiende el género biográfico “como si la luz incolora de un periodo histórico estuviera refractada por el prisma de un gran personaje de modo que se logra una unidad completa de la vida y el mundo en el espectro resultante” (HTO: 43). En *Sobre la Revolución*, Arendt destaca los grandes hombres que hicieron posible la Revolución Americana. Jefferson y, sobre todo, Adams, son referencias constantes. Arendt se hace eco de la “pasión por la distinción” que movía a los padres fundadores (SR: 157). De igual modo, centra su atención en el nacimiento de la política y de la historia del mundo griego. Para Arendt, tanto Homero como Tucídides ponían el acento en las grandes gestas de los grandes hombres. El modelo agonal de Arendt encuentra su espejo y su inspiración en el marco agonal de la Grecia pre-polis. Si algo destaca Arendt es que el campamento homérico y su actividad militar se trasladan al ágora para continuar el espíritu heroico en la polis. Los héroes son los hombres libres tanto en el campamento de guerra como en el ágora de la polis. Ambos son espacios públicos. La tradición griega trató de conservar este espacio público, pues es el apropiado para la memoria de las grandes gestas y los grandes discursos, el apropiado para tratar de distinguirse. Como afirma Arendt:

Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones (QP: 74).

El modelo asociativo trata de asegurar tanto la acción concertada como la estabilidad del mundo. Arendt señala el “pacto” como el fundamento de este modelo asociativo. En *Sobre la Revolución*, señala que los pactos anteriores a la Revolución Americana, fueron la base sobre la que ésta pudo triunfar. Sólo porque los hombres ya habían generado un espacio público a través de los pactos pudo triunfar la *Constitutio Libertatis* (SR: 209).

Como ejemplo, Arendt cita el pacto del Mayflower (SR: 227). La importancia de estos pactos coloniales radica en que, a través de ellos, se generan “cuerpos políticos civiles” o “sociedades políticas” (SR: 228). Por ello, y en un modelo asociativo ajeno a cualquier injerencia religiosa, los cuerpos políticos se dan leyes siguiendo la tradición romana. En este sentido, las leyes, siguiendo a Montesquieu, son entendidas como *rapports* (CH: 268; SR: 260) o relaciones entre entidades, sin necesidad de autoridad sancionadora. El modelo asociativo arendtiano muestra, así, su autonomía y su validez. La actividad legislativa del cuerpo político, muestra de esta forma su autonomía y su capacidad de crear relaciones en las que la libertad de los actores pueda seguir existiendo. Arendt descubre este modelo asociativo de la esfera pública no sólo en la Revolución Americana, sino en todas aquellas experiencias revolucionarias en las que no se haya perdido de vista el sentido político. Así, rescata la experiencia de Rosa Luxemburgo quien había aprendido lo esencial de las asambleas de trabajadores revolucionarios (HTO: 62). Con Sheyla Benhabib podemos decir que:

Para Arendt misma, los ejemplos de recuperación de dichos espacios públicos bajo las condiciones de la modernidad estuvieron presentes no sólo en las revoluciones norteamericana y francesa, sino también en la resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, en el levantamiento húngaro de 1956 y en los movimientos de los derechos civiles y antibélicos de fines de los años sesenta en Estados Unidos (Benhabib, 2000: 111).

Esta recuperación se hace necesaria toda vez que los totalitarismos, con el “inquietante apoyo de las masas” (OT: 15) consiguieron ahogar el espacio público del mundo. Aniquilando el mundo común los totalitarismos han terminado con cualquier consideración sobre lo que son los hombres. No sirve ya hablar de “naturaleza humana”. La pérdida del mundo común es un indicador de la situación del hombre en la actualidad, una situación, acompañada de otras privaciones esenciales. Como señala Arendt: “el yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo” (OT: 382). La restitución de lo que sea el hombre pasará por la recuperación de lo público y del discurso político sobre el ser humano. La insuficiencia de la filosofía de Heidegger (y de cualquier otra consideración no política) se muestra evidente. Sin la consideración política del mundo, éste no será sino un inhóspito desierto.

## 2. Allí donde todo es posible. La banalidad del mal y la pérdida del juicio

### 2.1. Todo es posible. El problema del mal

En este “mundo – desierto” los totalitarismos aparecen como tormentas de arena. Las tormentas de arena arrollan y sepultan todo a su paso. Si la estabilidad y la permanencia son las características del mundo común de los hombres, los totalitarismos impiden este anclaje estable. Están perfectamente adaptados al desierto. Su movimiento constante destruye la consistencia del mundo común y, además, confirma que el desierto es aquel lugar donde todo es posible. Cuando Arendt admite que en los regímenes totalitarios “todo es posible”, advierte de la brecha insalvable entre el “sentido común” y “actuación totalitaria”.

Lo que se insurge contra el sentido común no es el principio nihilista de que «todo está permitido», que se hallaba ya contenido en la concepción utilitaria y decimonónica del sentido común. Lo que el sentido común y la «gente normal» se niegan a creer es que todo sea posible. (OT: 353)

Es el sentido común una especie de brújula de los hombres en el mundo. Como afirma Jerome Kohn, al introducir la reunión de escritos titulada *Responsabilidad y Juicio*, “el acto de juzgar transforma el gusto, que es el más subjetivo de nuestros sentidos, en el *sentido común* específicamente humano por el que se orientan los hombres, los hombres que juzgan, en el mundo” (RJ: 34). Si los hombres se orientan en el mundo gracias al sentido común, la destrucción totalitaria del mundo, propicia la desorientación del sentido común. Es más, todo se destruye al mismo tiempo. Arendt analiza el modo de proceder de los regímenes totalitarios. La deshumanización progresiva del totalitarismo consistía en la “preparación de cadáveres” a través de la destrucción jurídica de la persona, primero, la eliminación de cualquier referencia moral, después, y la aniquilación de la persona física, en último lugar. Los campos de concentración anulan cualquier término de comparación y representan un desafío para la categorización de lo ocurrido. Por eso, Arendt afirma con rotundidad la radicalidad del mal. Este mal excede cualquier norma histórica, política o moral y es algo que estimamos nunca debiera haber ocurrido. Las fábricas de cadáveres han puesto a prueba nuestra capacidad de “concebir” un mal radical, ese mal para el que la teología adscribió un origen celestial y la filosofía, en la figura de Kant, asignó la “mala voluntad” (OT: 368). Ante la ruptura de cualquier tipo de norma,



Hannah Arendt sólo ve una cosa clara: “podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos” (OT: 368). Es en el apartado “dominación total” de *Los Orígenes del Totalitarismo* donde Arendt profundiza sobre la naturaleza de este mal radical. Hacer superfluos a los hombres significa para ella, eliminar la posibilidad de mundo para ellos. Los hombres, privados de mundo, no significan nada para la maquinaria de eliminación de seres humanos. Por ello, la muerte no es sino un “mal limitado”. La muerte es el último estadio de unos hombres privados ya de mundo y para quienes la existencia se torna en un sinsentido absurdo. La muerte no es aquel *principium individuationis* del que hablaba Heidegger. La “vida fáctica” de los campos de concentración cambia el significado de la muerte:

Los campos de concentración, tornando en sí misma anónima la muerte (haciendo imposible determinar si un prisionero está muerto o vivo), privaron a la muerte de su significado como final de una vida realizada. En un cierto sentido arrebataron al individuo su propia muerte, demostrando por ello que nada le pertenecía y que él no pertenecía a nadie. Su muerte simplemente pone un sello sobre el hecho que en realidad nunca haya existido (OT: 362)

La muerte llega después de que la maquinaria totalitaria haya aniquilado las posibilidades de ser activamente un ser humano. La dominación total requería destruir la libertad humana, aquella facultad por la que los seres humanos somos capaces de iniciar algo nuevo en el mundo. Por ello, sin mundanidad, la muerte se manifiesta en toda su crudeza como algo anónimo. El anonimato de los seres sin mundo se prolonga en una muerte sin significado. Como afirmaba Levinas recordando su periodo como prisionero de guerra: “sólo éramos una quasi-humanidad, un grupo de simios. Fuerza y miseria de perseguidos, un pobre murmullo interior nos recordaba nuestra esencia razonable. Pero ya no estábamos en el mundo” (1976: 215).

En un primer momento Arendt calificó como “radical” este mal producido por los totalitarismos. Dada la monstruosidad de lo ocurrido y la falta de proporcionalidad para poder enjuiciar lo que había pasado se sirvió del término kantiano “mal radical”. Kant había acuñado tal expresión para designar la posibilidad del ser humano de alterar las máximas de comportamiento y seguir como tendencia el apego a uno mismo (*Selbstliebe*) por encima de la máxima moral. Por ello, en *La religión dentro de los límites de la mera*

*razón*<sup>17</sup>, Kant afirma que en el corazón humano hay una inclinación a la maldad (37; VI 28). También afirma que tal inclinación convive con una orientación al bien que le es más originaria (35; VI 26), la cual puede ser restaurada por la religión. Kant utiliza el calificativo radical en su acepción etimológica: el mal está “radicado”, “enraizado” en la misma condición humana. Gómez Caffarena (2007: 625) señala que en Kant conviven dos enfoques. El primero de ellos corresponde al género humano. Por ello Kant se estaría preguntando por algo general a todos los hombres y que les empuje a realizar el mal. En un segundo enfoque Kant se cuestiona por la “libertad de las malas acciones”. Por ello, trata de ir de lo fenoménico (mal empírico de la historia) a lo nouménico (la libertad humana). En el primer enfoque se pregunta por la raíz del mal moral en el género humano. Aun rechazando la transmisión agustiniana del pecado original, Kant habla de la culpa innata que empuja a la maldad. Esta culpa innata (*angeborene Schuld*) antecede y condiciona toda actuación humana. Sin embargo, y dado que sólo lo que es libre es moral, tiene que haber nacido de la misma libertad humana. Para Kant el fundamento del mal en el género humano no puede residir en objeto alguno exterior que determine la libertad humana, sino la propia determinación que la libertad se da a sí misma, esto es, en una máxima. En el segundo enfoque, Kant habría tratado de remontarse desde el campo de lo empírico a lo nouménico, viéndose obligado a recurrir a dos nociones distintas. Por un lado, la voluntad (*Wille*) inspira el imperativo moral, pero es del albedrío (*Willkür*) de donde proceden las actuaciones en el campo de lo empírico. Este albedrío (*Willkür*) decide a qué máxima suprema subordinar las actuaciones y esto lo hace gracias a la “intención” (*Gesinnung*). El mal radical en este sentido correspondería a subordinar cualquier máxima moral al amor a sí mismo (*Selbstliebe*). Se trata de una inversión en la jerarquización de las máximas morales, lo cual para Kant constituye una perversión del corazón humano.

En el análisis de este mal radical, Bernstein (2002) señala la contradicción implícita en el corpus kantiano, dado que Kant estaría tratando de conjugar “naturaleza” y “libertad” en la actuación humana, sin haber logrado una síntesis convincente. Este carácter antinómico de la actuación humana también es señalado por Gómez Caffarena, para quien el pensador

---

<sup>17</sup> Kant publicó en 1793 *La religión dentro de los límites de la mera razón*. La primera parte de esta obra está integrada por el artículo “Sobre el mal radical en la naturaleza humana” publicado en *Berlinische Monatsschrift* en abril de 1792. Cuando pasó a formar parte del libro, Kant cambió el título, indicando con ello la complejidad de la cuestión: “De la inhabitación del principio malo al lado del bueno, o sobre el mal radical en la naturaleza humana”

de Königsberg habría hibridado los dos enfoques. Más interesante me parece la intención kantiana que subyace a la problemática presentada: “hay que admitir que Kant, con razón o sin ella, pretendió decir más con su apelación al «mal radical»: quiso señalar la raíz *humana/libre* de la maldad que hay en la historia humana” (Gómez Caffarena, 2007: 628). Tenemos que resaltar que, para Kant, la libertad no es sólo la capacidad de obedecer o desobedecer la ley moral sino la posibilidad misma de establecer las máximas morales. Esta autonomía insoslayable de Kant es contrastada con la sordidez del mal empírico de la historia humana. Y es ahí donde el sistema kantiano salta por los aires al no poder aplicar el principio de causalidad a la actuación humana y tratar, sin embargo, de encontrar una explicación “regular” al dato fenoménico del mal en el mundo. Kant es consciente de que el hombre como ser libre es “responsable” de su actuación y, por lo tanto, también del mal de la historia.

Cuando Arendt se acerca a la noción “mal radical” tiene delante los horrores nazis y el laboratorio de los campos de concentración. Es el mal en la historia como nunca antes fue conocido. Tanto es así que la imaginación no es capaz de “abarcarse” el horror de los campos de concentración (OT: 356). Ante la magnitud de los hechos, Arendt no intenta armar una teoría sobre el mal (Bernstein, 2002) pero sí ofrece una analítica descriptiva sobre el mal radical. El mal radical consiste en “hacer a los hombres superfluos”, incluidos los nazis mismos, por mor de la historia o naturaleza (Bernstein, 2002: 18). En palabras de Arendt:

Hasta ahora, la creencia totalitaria de que todo es posible parece haber demostrado sólo que todo puede ser destruido. Sin embargo, en su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. Por eso la ira no puede vengar; el amor no puede soportar; la amistad no puede perdonar. De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son «humanos» a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana (OT: 368).

El mal radical consiste en aniquilar la “libertad humana”, aquella facultad por la que los seres humanos pueden comenzar algo nuevo en el mundo y que para Kant era la raíz de la actuación moral: el postulado nouménico de Kant para la moral (la libertad humana)

es aniquilada empíricamente por el fenómeno totalitario. Eliminar la espontaneidad humana es la manera de hacer los hombres superfluos. Por ello, la transformación de la misma naturaleza humana es la manifestación más clara del mal radical o en palabras de Bernstein, “*the most graphic form of radical evil*” (2002: 21).

Años después de caracterizar los estragos de los totalitarismos como “mal radical” Arendt presenta la noción del “mal banal”. Es a propósito del juicio a Eichmann. En 1961 Arendt había acudido a Jerusalén como reportera de *The New Yorker* para seguir el proceso. Arendt fue enviada a cubrir el evento, dada la notoriedad adquirida tras la obra sobre los totalitarismos y su posición como académica judía exiliada en los EEUU. El joven estado de Israel acogía el juicio a un nazi, atrapado en Argentina por el Mossad en 1960. El juicio comenzó el 11 de abril de 1961. La expectación levantada por el juicio atrajo periodistas y cronistas de todo el mundo. Arendt era una de ellos. El 16 de febrero de 1963 apareció el primero de los cinco informes que serían publicados en los meses sucesivos. Fruto de esta estancia (abril a junio) y del desenlace final del juicio con la ejecución de Eichmann, Arendt publicó en ese mismo año *Eichmann en Jerusalén*. Dado que el pueblo judío había sido el principal objeto de ensañamiento y arbitrariedad de los nazis y dado que era una judía quien cubría el juicio, se esperaba de ella una posición cercana a las posturas del sionismo. Los presupuestos, empero, y las conclusiones de su análisis desconcertaron a la comunidad judía y provocaron no pocas controversias en el mundo académico<sup>18</sup>. En el libro que recoge la crónica del juicio a Eichmann en Jerusalén en 1963 Arendt señala fundamentalmente dos cosas. En primer lugar, que Eichmann era, junto con otros jerarcas nazis, un nuevo tipo de criminal que caía bajo una categorización distinta a lo que los

---

<sup>18</sup> La notoriedad alcanzada con la obra vino acompañada de la polémica con otros judíos como Hans Jonas o Gershom Scholem. Dicha polémica rebasó las fronteras de lo meramente académico y alcanzó la opinión pública. Arendt se vio obligada a explicar su postura. Su posición, crítica con el Estado de Israel y en particular con Ben Gurión, así como el análisis de los hechos y motivaciones de Eichmann y el hecho de no centrarse exclusivamente en el holocausto judío le han valido la crítica de numerosos estudiosos del holocausto. La tesis más controvertida es la que se refiere a la “banalidad del mal” ejemplificada en el Eichmann burócrata que cumplía órdenes. Algunos autores han tratado de dar cuenta de la controversia como Young Bruehl, “Cura posterior: Eichmann in Jerusalem (1961-1965)” *Hannah Arendt. For love of the world*: Yale University Press: 328-378; Bilsky, “Between justice and politics. The competition of storytellers in the Eichmann trial” Aschheim, S. (ed), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley: University of California: 232-252; Mommsen, “Hannah Arendt and the Eichmann trial” *From Weimar to Auschwitz*, [translated by Philip O'Connor], Cambridge: Polity Press: 254-278. Recientemente David Cesarani ha realizado una revisión de la cuestión, mostrándose crítico con Arendt, debido a que ésta no cubrió todo el proceso, entreveró sus propios prejuicios y se dejó llevar por el desdén hacia Israel, al igual que otros judíos de origen alemán. La conclusión es que Arendt ofrece una visión sesgada tanto del proceso como del acusado Eichmann. Cf. Cesarani, D. (2006). *Becoming Eichmann*. Cambridge: Da Capo Press.

patrones tradicionales podrían haber estipulado. Como enemigo del género humano (*Hostis Humani Generis*) cualquier castigo escapaba de una posible proporcionalidad. En este sentido, continúa con la línea argumental de un mal que no puede ser perdonado ni castigado tal como había dicho reiteradamente en *Los Orígenes del Totalitarismo* (OT: 368). Hablar de Eichmann como enemigo del género humano significaba ponerlo fuera de la jurisdicción que emerge del mundo común de los hombres. Arendt, compara la situación de los nazis con la de los piratas - aquellos hombres que se apartan voluntariamente del mundo-. Los nazis se habían puesto al margen del mundo. Habían destruido el mundo de los hombres. No podían ser juzgados por unas reglas que tienen origen y cabida en tal mundo<sup>19</sup>. De ahí que, en un escrito de 1946<sup>20</sup>, Arendt recuerda que tan necesario es castigar a los culpables como recordar que no hay castigo proporcional a estos crímenes (EC: 248). En segundo lugar, Arendt señala algo que, a primera vista, es difícilmente compatible con esta imperdonabilidad de los crímenes nazis. El mal cometido por Eichmann, como un burócrata que cumple órdenes no es sino un “mal banal”. Eichmann es un individuo ordinario, a pesar de haber sido juzgado por el asesinato de millones de seres humanos. Con la expresión “banalidad del mal” Arendt “no quiere desdramatizar el holocausto ni tampoco des-responsabilizar a los acusados, tan sólo poner en relación dos hechos, dos datos: un acontecimiento terrible como es la muerte de seis millones de judíos y la personalidad de Eichmann” (Moratalla, 2013: 100). La tesis de la “banalidad del mal” ha suscitado tanta notoriedad como controversia. En *Eichmann en Jerusalén* no aparece con asiduidad, sin embargo, la tesis se establece con rotundidad. El hecho de que Eichmann fuera un individuo corriente y de que lo que caracteriza su actuación sea una absoluta irreflexionalidad es lo que se llama “banalidad”. Al final de su vida, Arendt seguía pensando en Eichmann como la ejemplificación de la ausencia de pensamiento. Lo que caracterizaba a Eichmann no era la estupidez sino la “incapacidad para pensar” (VE: 30).

---

<sup>19</sup> Sobre la relación de Arendt con los “crímenes contra la humanidad” ver: Fine, R. (2000). “Crimes against humanity. Hannah Arendt and the Nuremberg debates”, *European Journal of Social Theory* 3(3): 293-311.

<sup>20</sup> Se titula “La imagen del infierno”. Arendt dedica varios escritos al tema del infierno. Constituye un asunto político y representativo. El infierno como asunto político, deriva del uso que desde Platón se viene haciendo de los castigos futuros para el control de la vida pública. Así interpreta Arendt el infierno en “Qué es la autoridad” ensayo recogido en *Entre Pasado y Futuro* (EPF: 118). Como imagen representativa, Arendt afirma que el infierno corresponde con la “monstruosa igualdad sin fraternidad ni humanidad” (EC: 246) que fabricaron los nazis en los campos de concentración. “La imagen del infierno” fue escrito con ocasión de *El libro negro. El crimen nazi contra el pueblo judío*, editado por el Congreso Mundial Judío. Arendt critica la falta de comprensión de los autores del libro. Apareció en *Commentary*, II/3, 1946 en *Ensayos de Comprensión* (EC: 245-254).

Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como «banalidad», e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común (EJ: 173).

Ahora bien, una vez establecida la tesis “banalidad del mal” nos encontramos con el hecho de que resulta sorprendente y aparentemente irreconciliable que Arendt haya defendido la tesis del “mal radical” en sus inicios. Cuando apareció *Eichmann en Jerusalén*, algunos autores se vieron desconcertados por este cambio. Gershom Scholem mostró su extrañeza y lamentó no haber encontrado restos del aquel “mal radical” con el que había caracterizado los totalitarismos. Arendt se ve obligada a responder a Scholem justificando su cambio de postura:

He cambiado de opinión y no hablo ya de ‘mal radical’ [...] Ahora, en efecto, opino que el mal no es nunca ‘radical’, que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie. Es un ‘desafío al pensamiento’, como dije, porque el pensamiento trata de alcanzar cierta profundidad, ir a las raíces y, en el momento mismo en que se ocupa del mal, se siente decepcionado porque no encuentra nada. Eso es la ‘banalidad del mal’ (EJ: 150).

Sin embargo, la misma Arendt que afirma haber cambiado de opinión mantiene declaraciones en un sentido y en otro que no ayudan en demasía a clarificar la cuestión. En una conversación informal confesó a Mary McCarthy que Heydrich era el “mal absoluto” (Young-Bruehl, 1993: 473). No cabe duda de la fascinación de ambas tesis y su aparente contradicción ha propiciado que en los estudios sobre Arendt suela dedicarse un apartado a esta cuestión. Encontramos aquí las aportaciones destacadas de Jerome Kohn (2003) o Richard Bernstein (1996, 2002, 2004). La cuestión clave es si en Arendt hay continuidad o ruptura y desde dónde abordar este problema. Para Bernstein (1996) habría una continuidad entre ambas caracterizaciones del mal haciendo de ambas algo “complementario” y no contradictorio (contra Scholem). También para Di Pego (2007) habría complementariedad entre ambas caracterizaciones del mal, si bien, para ella, tenemos que contextualizarlo en la crítica a la modernidad realizada por la filosofía arendtiana.

En mi opinión el problema presenta una doble vertiente: la caracterización fenomenológica y el alcance hermenéutico.

a) Abordando el problema desde las notas características del mal, la descripción fenomenológica se centra en descubrir sus notas esenciales en los textos arendtianos. Así procede Di Pego (2007: 4) cuando “caracteriza” el mal radical. Las notas que encuentra en el “mal radical” son las siguientes: a) se procura la supresión del carácter humano de la persona; b) elimina la espontaneidad del ser humano, c) implica la dominación total, d) es imperdonable, e) es incastigable proporcionalmente, f) es incomprensible en su motivación. Bernstein (1996) señala que lo que caracteriza la “radicalidad” del mal es la destrucción de lo que hace posible la “humanidad” del hombre, esto es: la pluralidad, espontaneidad, natalidad e individualidad.

Respecto a la problemática del “mal banal”, la cuestión reviste especial dificultad. Antes de *Eichmann en Jerusalem* Hannah Arendt ya se había acercado a la noción “banalidad del mal”. En una carta enviada a Jaspers en 1946, Arendt admite que los crímenes nazis reventaban los límites de la ley. Jaspers, sin embargo le responde indicando que había que evitar asignar cualquier tipo de “grandeza satánica” a estos horrores, más bien había que ver la cuestión en su absoluta “trivialidad” o “banalidad” (*in ihrer ganzen Banalität*) (AJC: 62)<sup>21</sup>. Con ocasión de la película *Hannah Arendt* de Margarethe Von Trotta<sup>22</sup> en 2012, aparecieron numerosas críticas y reseñas en los medios de comunicación. La película se centra en la cobertura de Arendt al proceso de Eichmann y la posterior controversia. Los comentarios a la película trataban de adentrar al espectador en la problemática arendtiana y de presentar la figura de Adolf Eichmann y la tesis “banalidad del mal”. La descripción de los hechos, así como de la personalidad de Eichmann, fueron fundamentales para que pudiera comprenderse la película. En una de estas críticas encontramos que el “mal banal”:

---

<sup>21</sup> Sobre el subtítulo de la obra *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Karl Jaspers señala el acierto de Arendt, recordando que tal vez su alumna se haya inspirado en él: “creo que es una maravillosa inspiración y un acierto como subtítulo del libro. El punto es que *ese* mal y no el mal *per se*, es banal (AJC: 542).

<sup>22</sup> Me refiero a la película alemana *Hannah Arendt* de Margarethe von Trotta y guión de Pam Katz y Margarethe von Trotta. En el reparto aparecen Barbara Sukowa, Axel Milberg, Janet McTeer, Julia Jentsch, Ulrich Noethen, Michael Degen, Nicholas Woodeson, Victoria Trauttmansdorff, Klaus Pohl. Género: Drama. Año: 2012.

no es un concepto, ni una teoría, solo una descripción de que la aparición del mayor mal puede darse de una forma normal, corriente, desdramatizada, banalmente. Al hablar de banalidad no está calificando el mal, al que caracteriza por otra parte como “radical” y “extremo”, sino la forma en que aparece en nuestra época. (Moratalla, 2013: 100).

Por esto, resulta más complicado caracterizar el “mal banal” que el “mal radical”. La dificultad de caracterización de la “banalidad del mal” ha propiciado que su descripción vaya acompañada de la indagación de la personalidad de Eichmann y los hombres “corrientes” del régimen nazi. Es decir, hablar de “banalidad del mal” no afecta a la magnitud de lo sucedido. Estamos en planos diferentes. De ahí que, en palabras de Bernstein “*there has been enormous confusion about the meaning of these expressions*” (1996: 128). La confusión proviene no sólo de las interpretaciones, sino de la misma Arendt, quien va aportando pistas confusas. Su pensamiento se vio confrontado con una realidad difícil de aprehender. En 1951 declaraba en una carta a Jaspers: “Qué sea el mal radical, realmente no lo sé...” (AJC: 166).

Entre el “mal radical” y el “mal banal” no hay una diferencia de grado. En realidad, “el fenómeno que calificaba como banalidad del mal presupone esa concepción del mal radical” (Bernstein, 2004: 304). Por ello, el enfoque ha de ser diferente. El intento de caracterización que hace Bernstein (1996) nos remite a ello. Cuando asigna la “superfluidad” (*superfluousness*) producida por los campos de concentración al “mal radical” y la “ausencia de pensamiento” (*thoughtlessness*) a la “banalidad del mal”, no los está contraponiendo. La magnitud de lo ocurrido nunca es soslayada por Arendt, por ello, habla de mal “extremo” o “absoluto”. La desproporción entre los actos y los culpables es el núcleo del problema. Por ello, entendemos que la mejor forma de abordar la cuestión es adoptar una perspectiva hermenéutica.

b) Perspectiva hermenéutica. Hablar de “mal radical” certifica la destrucción del mundo común de los hombres y hablar de “banalidad del mal” en la figura de Eichmann nos habla de la irreflexión o superficialidad de un hombre corriente<sup>23</sup>. En ambos casos el

---

<sup>23</sup> En todo este asunto conviene recordar lo que sugiere Bernstein: “creo importante distinguir la cuestión histórica de la exactitud de la caracterización que hace Arendt de Eichmann de la cuestión conceptual de



mal no remite al mundo, sino a su negación, bien por la destrucción, bien por la falta de profundidad. El mal es la huida del “*common sense*”. Paralelamente a la indagación de la naturaleza del mal, Arendt fue anotando en su diario las notas de lo que para ella era el “sentido común”. En 1953, apuntaba que nuestros sentidos apuntaban de forma particular a los objetos, pero esto no era todavía un mundo de los hombres, sino un mundo de objetos. Para que esos objetos fueran realidad los seres humanos necesitan un sentido común a todos que convierta nuestras experiencias particulares en un mundo común. Tal es el “*common sense*”, “nuestro auténtico sentido político” (DF: 325). Para Arendt los cinco sentidos sólo transmiten objetos, no cosas. A través del sentido común, el objeto de la tendencia de los sentidos se convierte en una cosa entre los hombres. El sentido común permite que los hombres vivamos en un mundo común al cual podemos remitir nuestras experiencias particulares. El problema del mal para Hannah Arendt escapa de las categorizaciones previas filosóficas y teológicas y tiene que ver con la destrucción del sentido común. Por eso, tras la barbarie totalitaria, ella pensaba que el problema del mal (de este nuevo tipo de mal) iba a ser el centro de la preocupación filosófica. Ya desde 1946 afirmaba que “el problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de la Europa de posguerra” (EC: 167).

El problema del mal es el problema de la ruptura entre “sentido común” y experiencia interna o “lógica”. Para Arendt los sistemas totalitarios presentan esta ruptura insalvable, de la que Eichmann es un claro exponente. No se dice de él que fuera estúpido, es decir, no se le niega la experiencia interna (lógica). De hecho, Eichmann fue tremendamente eficaz y diligente en la gestión de las deportaciones. La ideología totalitaria funciona con la fuerza de una lógica implacable. La cuestión clave es si eso responde al sentido común. La respuesta es manifiestamente negativa. Por eso, la incapacidad para pensar de Eichmann no lo sitúa en un mundo común. No es “común” decía Arendt (EJ: 173). Por eso, la anotación de su *Diario Filosófico* que establece la relación entre “sentido común” y “lógica” hemos de leerla con el trasfondo de la lógica totalitaria (ideología). Refiriéndose a la lógica dice:

---

que los individuos puedan cometer malas acciones a escala gigantesca sin que esos hechos remitan a motivos monstruosos, demoníacos o malignos” (2004: 306).

en lugar de un sentido que conduce los sentidos particulares hacia lo común, de tal manera que el mundo experimentado sensiblemente se convierta en un mundo común, ahora tenemos una “capacidad” subjetiva, completamente independiente de toda experiencia, que de hecho es idéntica en todos (DF: 331-332).

El mal puede convivir (y de hecho así fue) con la aplicación de la lógica, más no con el sentido común. El mal es la negación y ruptura del sentido común y el confinamiento en la particularidad de cada quien. Pero la particularidad sin mundo común priva al hombre de la dimensión política, es decir, de aquello que hace al ser humano propiamente humano. La lógica interna no es suficiente para decir que alguien sea un ser humano, puesto que falta el encuentro en el mundo común, es decir la dimensión política de los hombres. Y esto sólo se logra con el sentido común. Por ello, una vez terminada con la dimensión ontológico-política de los seres humanos hemos dado el primer paso para afirmar su superfluidad, es decir para realizar el “mal radical”. Ahora bien ¿qué se pierde con el sentido común?, ¿en qué consiste su sentido político? Una vez más las anotaciones del *Diario Filosófico* son esclarecedoras. El sentido común permite la reconciliación entre lo particular y lo común, permite “comprender” la realidad. Afirma Arendt: “aquí está la significación política del “sentido común”: el sentido con el que percibo lo común es el comprender” (DF: 306). Comprendemos gracias y “en” el sentido común. Siendo consciente de la ruptura del sentido común, Hannah Arendt atisba la crisis hermenéutica en que nos encontramos: “La ruptura del “sentido común” como medio usual de comprensión es idéntica con la pérdida de la esfera común a todos nosotros, idéntica con el desamparo y el ser arrojado a la propia particularidad” (DF: 306).

Así pues, la ruptura del sentido común conlleva la pérdida de la comprensión. Por eso el mal de los totalitarismos no se deriva de motivos “humanamente comprensibles” (OT: 5). La particularidad de unos y otros, la lógica interna de todos, hace que víctimas y verdugos participen del mismo sinsentido. La superfluidad que conlleva el mal radical es posible porque no es comprensible. Se ha roto la posibilidad de comprensión. Y aquí es donde encontramos el puente entre el mal radical y la banalidad del mal. Comprender para Arendt es una cuestión de “profundidad”. Comprender remite a la posibilidad de que el mundo sea un hogar, una patria. El vivir desarraigado corresponde a vivir en la superficie. Recordando la superficialidad que implica la banalidad del mal entendemos que Eichmann viviera desarraigado, en la superficie, en el desamparo. No en vano “uno de

los síntomas de ese desamparo de los hombres corrientes es que hablan en clichés, que son una forma previa de la falta de lenguaje” (DF: 307). Hablar en clichés implica vivir sin profundidad, vivir sin comprender, vivir sin mundo común. Para Arendt hay un hilo que recorre y une los tres conceptos.

Los regímenes totalitarios han sistematizado la ausencia de los tres. Arrojando a los hombres a su particularidad y confinándolos en su lógica interna, han destruido el mundo común. Al destruir el mundo común, el hombre no puede tener una referencia con la que comprender. Cuando los hombres no encuentran hogar ni patria en el mundo, se ven condenados a vivir en la superficialidad. Desde la eclosión de los totalitarismos la superficialidad se ha instalado en nuestra tierra extendiendo el sinsentido más allá de los límites de los campos de concentración:

Cuando decimos: ya no podemos comprender, queremos decir: no podemos echar raíces, estamos condenados a la superficie. Esta superficialidad está organizada en el dominio totalitario, que engendra la desdicha del sinsentido y el sufrimiento carente de sentido, que corresponden a la caza absurda de la felicidad que se extiende a las otras partes del mundo. (DF: 322-323).

Hannah Arendt, es consciente de que la falta de comprensión es la raíz de los males de nuestro mundo y el motivo principal de la problemática del mal. La desproporción entre los males cometidos y los agentes deriva de este déficit hermenéutico. Por esta razón, hasta en su última obra se va a preguntar por las razones de esta incapacidad de pensar. Desde la formulación de la “banalidad del mal” y el problema de la comprensión, Arendt volverá una y otra vez sobre la cuestión. Así en la serie de conferencias “El pensar y las reflexiones morales” afirma sobre el mal banal:

con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad (DHA: 109).

Y continuando con esta misma línea, las primeras líneas de *La vida del Espíritu* no pueden ser más clarificadoras. Allí se aparta expresamente de la tradición literaria, filosófica o teológica sobre el mal, según la cual el mal correspondería a algo “demoníaco”. En

contraposición, Arendt reafirma la banalidad del mal al recordar la “superficialidad” de Eichmann. Arendt no es capaz, en este caso, de vincular las atrocidades cometidas por Eichmann con ningún enraizamiento o profundidad. En Eichmann pesaba una incapacidad para pensar, algo común en nuestra vida cotidiana. Por ello, Arendt justifica su dedicación a la facultad del pensamiento porque es la facultad por la que podemos distinguir el bien y el mal. Se pregunta Arendt si la facultad de pensar (de la que carecía Eichmann) puede condicionar a los hombres a no hacer el mal, e incluso condicionarlos “frente” a él (VE: 15). Un mal que se ha mostrado con toda su crudeza al tiempo que, con la máxima superficialidad, mostrando que el “mundo-desierto” es ya una realidad para los hombres, privados del mundo común, privados de comprensión y de profundidad.

## 2.2. La comprensión: necesidad y naturaleza.

“Lo que quiero es comprender”. Así de contundente se mostraba Arendt en la entrevista con Günther Gauss a propósito de la naturaleza de su obra. Respondía de esta manera al ser preguntada por la posible influencia de su pensamiento. Toda escritura es un ejercicio de comprensión, de ahí que, más que influencia, Arendt plantea guías de comprensión para quienes acceden a sus textos: “¿Influir yo misma? No, yo quiero comprender. Y si otros comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa” (EC: 19).

Comprender es para Hannah Arendt una necesidad. La necesidad de encontrarse en casa, como ella misma dice. Tal necesidad es constatada en el *Informe desde Alemania*<sup>24</sup>, que precede a los *Orígenes del Totalitarismo*. Allí, Arendt muestra que la experiencia del régimen nazi ha barrido la capacidad comprensora en los alemanes. La propaganda nazi había negado la realidad, sustituyéndola por la mera opinión oficial. Este alejamiento de la realidad se había configurado en forma de clichés y lugares comunes, que sustituían los hechos. Una vez terminado el régimen nazi, la gente seguía hablando de forma superficial en fórmulas estereotipadas. Pero, añadía, sin la guía oficial del nacionalsocialismo, no hay capacidad para pensar ni para sentir. Para Arendt se trata de una especie de “estupidez pública” (EC: 307), que no permite articular el más mínimo

---

<sup>24</sup> “Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania”. Publicado en *Commentary*, X/10, 1950. *Ensayos de Comprensión*: 301-326.

juicio sobre los aspectos más elementales. Es decir, comprender es necesario para no desvincularse de los hechos y la realidad.

¿De qué hechos no podemos desvincularnos? En el ensayo de 1950 sobre las técnicas empleadas en los campos de concentración<sup>25</sup>, Arendt nos habla de la atmósfera de irrealidad de estos laboratorios de la muerte y de las dificultades de comprensión de lo que allí había ocurrido. Ni siquiera puede entenderse desde el antisemitismo: “Ni el destino de la judería europea ni el establecimiento de fábricas de la muerte puede por entero explicarse y captarse en términos de antisemitismo” (EC: 287). Hannah Arendt distingue las características propias de la innovación nazi en los campos de concentración. En primer lugar, se trata de que los internados son inocentes en su gran mayoría. Su detención se ha producido de forma arbitraria, por motivos ideológicos o raciales, sin que se suponga en ellos ninguna convicción política. En segundo lugar, los campos se establecen de forma permanente. En tercer lugar, la administración de los campos implica que unos reclusos han de encargarse del maltrato y la ejecución de los otros. Por último, los campos de concentración quedan aislados del mundo. Ni siquiera la noticia de la muerte de un recluso es comunicada a terceras personas. Esta serie de notas de los campos de concentración son las que denotan esa atmósfera de irrealidad. Ni siquiera desde los criterios utilitarios del sentido común podemos comprenderlo:

La dificultad extraordinaria que encontramos al intentar comprender la institución de los campos de concentración y encajarla en el registro de la Historia humana es justamente la ausencia de tales criterios utilitarios; ausencia que es la responsable, mucho más que cualquier otra cosa, del aire de irrealidad que rodea a la institución y a todo lo relacionado con ella (EC: 285).

Zygmunt Bauman expresa esta misma dificultad de comprensión que implica el fenómeno totalitario. En el prólogo a *Modernidad y Holocausto* afirma:

Me di cuenta de que el Holocausto no sólo era siniestro y espantoso, sino que además era un acontecimiento difícil de entender con los términos al uso. Para comprenderlo había que describirlo con un código específico que, previamente, debía establecerse. (Bauman, 2010: 12).

---

<sup>25</sup> "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps", *Jewish Social Studies* 12/1 (1950): 49-64. "Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración", *Ensayos de Comprensión*: 283-300.

Pero tal código no existía. La confirmación de su ausencia queda patente en esta descripción de los campos. Si los códigos se elaboran en el terreno de lo común y es el contacto con los otros lo que nos permite guiarnos y orientarnos en el mundo, el aislamiento de los campos y la destrucción del sentido común se alzan contra cualquier intento de comprensión. Incluso la dimensión utilitaria del sentido común, que nace de la vida con los otros, queda anulada. De esta forma ni el castigo, ni el trabajo, ni el beneficio entran en consideración a la hora de comprender las fábricas de la muerte.

Nada choca más con nuestro sentido común, adiestrado en el pensar utilitario en que tanto el bien como el mal tienen un sentido, que la ausencia completa de sentido de un mundo en que el castigo persigue al inocente más que al criminal, en que el trabajo no depara resultados ni está pensado para que lo haga, en que los crímenes no benefician a sus autores y no están siquiera calculados para que lo hagan (EC: 297).

Los hechos de los que no podemos desvincularnos son las atrocidades del Holocausto. Sin el sentido común, negado por los totalitarismos, no pueden ser comprendidos y, sin embargo, para Hannah Arendt, persiste una necesidad, la necesidad de ser comprendidos. La necesidad deriva del hecho de ser seres mundanos y de necesitar estar en casa en el mundo. En “Comprensión y política”<sup>26</sup> afirma que el estar en casa en el mundo implica reconciliarnos con este mundo. Toda la vida de los seres humanos implica la reconciliación con el mundo ya que vinimos a este mundo como extraños y en virtud de nuestra unicidad permanecemos extraños. Se inicia en el nacimiento y termina con la muerte. Por eso, reconciliarse es el modo de estar vivo. Ahora bien, dado que los totalitarismos han tenido lugar durante el siglo XX en este mundo, la reconciliación consistirá en ser capaces de vivir en un mundo en el que tales cosas son posibles. La comprensión por lo tanto es una necesidad vital de seres que viven en la pluralidad del mundo. Se hace necesaria porque otorga significado a la vida del hombre. En palabras de Arendt: “el resultado del comprender es el significado, que nosotros engendramos en el proceso mismo de vivir en tanto en cuanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y sufrimos” (EC: 373). Los campos de concentración, como expresión del fenómeno totalitario han privado de significado a la vida de los seres humanos.

---

<sup>26</sup> El ensayo fue publicado en 1953 como “Las dificultades de la comprensión” en *Partisan Review*, XX/4. Agustín Serrano de Haro recoge material de la primera versión de Arendt y tiene en cuenta las traducciones de Cristina Sánchez y de Fina Birulés para presentarnos el ensayo “Comprensión y política” en *Ensayos de Comprensión*: 371-393.

Que comprender sea una necesidad vital no quiere decir que sea algo sencillo, estipulado o cerrado sobre sí mismo. “Como tal, el comprender es extraña empresa” (EC: 391), afirma la pensadora de Hannover. Es cierto, además, que, como señala Cristina Sánchez (2003), Arendt no se adentra analíticamente en cuestiones sobre metodología, ni desarrolla una teoría de la comprensión a la manera de Gadamer. Aun así, podemos encontrar, diversos aspectos que entretejen y conforman lo que para Hannah Arendt es la comprensión.

Desde el punto de vista del ciclo vital humano, la comprensión es algo que dura toda la vida, que no acaba nunca y que no produce resultados definitivos. El hecho de que suponga la reconciliación con el mundo hace que no se pueda identificar con el acto del perdón. La diferencia principal entre reconciliar y perdonar consiste en que perdonar es una acción singular y termina en un acto puntual. Comprender, desde el momento en que implica poder estar en casa en un mundo al que venimos como extraños, dura toda la vida. Hannah Arendt reconoce que es esto mismo lo que ha hecho en su propia vida. Al final de su vida decía que todo lo que había escrito era provisional (Hill, 1979). Todo el ejercicio de escribir había sido para ella un ejercicio de comprensión, un intento de reconciliación con el mundo. Y, no obstante, comprender no implica perdonar los horrores de los totalitarismos. En primer lugar, porque la inconmensurabilidad de los crímenes nazis dejaba sin término de comparación y de juicio lo ocurrido. En segundo lugar, porque la ira y la indignación que producen tales horrores forman parte de la comprensión. Hannah Arendt es muy clara al respecto: “describir los campos de concentración *sine ira* no es ser «objetivo» sino indultarlos” (EC: 486). Comprender implica describir los fenómenos en su contexto humano. Excluir la carga moral y lo emocional no haría sino poner los fenómenos que han de ser comprendidos fuera de la sociedad humana. En este sentido, la comprensión como ciclo vital, incluye todas las afecciones humanas (sin caer en el sentimentalismo o moralismo), las cuales no pueden excluirse de lo esencial del fenómeno (en oposición a Eric Voegelin). Arendt señala que esto constituyó para ella, el primero de los problemas a la hora de escribir *Los Orígenes del Totalitarismo*: escribir sobre algo que “no quería conservar” (EC: 484).

La urgencia de comprensión tras la devastación provocada por el fenómeno totalitario, también afecta a las herramientas metodológicas y disciplinas empleadas. Una vez terminada la guerra, en la polémica que mantuvo con Eric Voegelin a propósito de la metodología empleada en los *Orígenes del Totalitarismo*, advertimos que la necesidad de comprender va a afectar incluso a la metodología de investigación. Metodología y estilo están ligadas al problema de la comprensión. Comprensión no es igual a información, ni estadística, ni adoctrinamiento, ni a la generalidad de las ciencias (EC: 408). Para comprender necesitamos aislar “diferencias fenoménicas” (EC: 487) y esto no lo hacen ni las ciencias históricas ni políticas al uso. En palabras de Agustín Serrano de Haro:

A lo que se ve, pues, entre las exigencias de la comprensión no se cuentan ni los largos plazos de distanciamiento temporal (que miden más bien la tardanza en empezar a reparar en lo ocurrido), ni el pertrecho de métodos objetivos (los cuales más bien oponen resistencia a que ciertos acontecimientos midan sus postulados teóricos) (EC:10).

Por esta razón, Hannah Arendt renuncia expresamente al principio de causalidad. La impronta de Husserl y de Heidegger es más que notoria. Convertir la fenomenología de Husserl en hermenéutica había sido el objetivo del joven Heidegger. Ahora, es su alumna, quien trata de aislar los elementos fenoménicos del hecho totalitario para poder comprenderlo. Es por ello, que renuncia a la búsqueda de las causas:

La novedad puede manipularse si el historiador se aferra a la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos por una cadena de causas que terminaron por llevar a ellos... La causalidad, sin embargo, es una categoría enteramente extraña y falseadora en las ciencias históricas (EC: 386).

En la renuncia de Arendt se pone en juego el rechazo del binomio medios-fin. Si algo llama la atención en su análisis de la historia es la búsqueda de las singularidades y la relevancia dada a los acontecimientos particulares. El fenómeno totalitario ha de ser comprendido como tal fenómeno para poder destacar su singularidad. En la consideración de los acontecimientos no puede tenerse en cuenta la instrumentalización de los mismos puesto que los privarían de su significado propio: “En el estilo de los idealistas extremados, una «causa» tal tiene que ser tratada como un fin que presta justificación a una gran cantidad de medios que de otro modo serían poco respetables” (EC: 339).



Es decir, la comprensión lo es del significado y éste se escapa a la consideración de las causas y el automatismo en ellas depositado. Para Hannah Arendt, el significado de cualquier acontecimiento histórico trasciende el conjunto de causas pasadas asignadas (EC: 386). Por ello, Arendt prefiere el método de la cristalización. Los elementos se convierten orígenes cuando cristalizan en una forma definida. Tal es el caso de los Totalitarismos. Los elementos anteriores cristalizaron en una forma nueva y definida. Y es desde el mismo acontecimiento como Hannah Arendt trata de rastrear y sacar a la luz los elementos anteriores. El punto de partida es una nueva forma definida, un nuevo acontecimiento. El fenómeno totalitario es considerado un acontecimiento histórico con la suficiente relevancia como para iluminar su propio pasado: “El acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste” (EC: 387).

Ahora bien, Hannah Arendt, es consciente de que el mismo acontecimiento que quiere ser comprendido ha roto las posibilidades de comprensión. Por ello, la relación de la comprensión con los elementos ya dados es el núcleo del problema planteado por Hannah Arendt. Como ella misma afirma:

La originalidad del totalitarismo es horrible, no porque introduzca alguna "idea" nueva en el mundo, sino porque sus mismas acciones constituyen una quiebra de todas nuestras tradiciones; sus acciones han hecho explotar, bien claramente, nuestras categorías de pensamiento político y nuestros patrones de juicio moral. (EC: 374).

Decir esto implica que el Totalitarismo como fenómeno para ser comprendido sí es nuevo en cuanto fenómeno político, pero no porque sea portador de una nueva idea conforme a la que ser estimado. La novedad totalitaria consiste en la capacidad de destrucción de la tradición de pensamiento político. La tradición de pensamiento político se rompió en la era moderna. Los totalitarismos son la certificación de tal ruptura. Por ello, Arendt, tras su estudio de los totalitarismos se embarca en la investigación de dicha ruptura<sup>27</sup>. Consciente de estas limitaciones, Arendt trata de adivinar cómo procede la comprensión toda vez que carecemos de las categorías de pensamiento adecuadas. Y aquí es donde se evidencia cierta ambigüedad en el desarrollo de la comprensión. La comprensión

---

<sup>27</sup> La investigación se centró en la filosofía de Marx y lo que ésta representaba en relación con la tradición anterior. Esta investigación nunca vio la luz en la forma de una obra definida, pero muchas de sus intuiciones se encuentran dispersas en las publicaciones de la década de los 50 y principios de los 60. En español contamos con la traducción de algunos ensayos en Hannah Arendt (2011). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. [trad. Agustín Serrano de Haro] Madrid: Encuentro.

arendtiana se enfrenta a lo nuevo sin criterios preestablecidos (han sido destruidos) pero se nutre de la precomprensión o comprensión previa. Dicha comprensión previa opera como conocimiento no articulado que orienta la dirección de la comprensión verdadera (EC: 376). Esta es la clave que Arendt encuentra para relacionar la comprensión con el conocimiento. El conocimiento de la comprensión previa está en la base, pero la verdadera comprensión trasciende el conocimiento. Por esta razón, Arendt justifica que las ciencias no puedan ni refutar ni probar la comprensión previa de la que parten. La investigación científica está guiada por los juicios y prejuicios, sobre los cuales vuelve la verdadera comprensión. Así, Arendt distingue entre el conocimiento acrítico de la comprensión previa (que ella asocia al lenguaje popular) y la comprensión verdadera, que trasciende el conocimiento, y que es el objeto de su indagación. Es esta segunda comprensión, la comprensión verdadera, aquella que carece de las categorías de pensamiento político. Pero ¿y la comprensión previa? ¿Acaso no ha sido golpeada por el fenómeno totalitario?

En efecto, las facultades implicadas en la comprensión son el sentido común, el juicio y la imaginación y la comprensión previa, vinculada con el sentido común. Cada vez que el mundo de los hombres era destruido por los totalitarismos el sentido común se veía amenazado. De ahí que la irrealidad de los campos de concentración desafiara los esfuerzos humanos por comprender al situarse más allá del sentido común. El sentido común es el “hilo de Ariadna” (EC: 377) de la comprensión, algo ineludible y que sirve de base para cualquier elaboración conceptual posterior. El sentido común proporciona el material necesario para la comprensión previa y es tan necesario que Arendt descubre que desde principios del siglo XX la disminución de las posibilidades de comprensión se ve acompañada de la merma del sentido común. Por ello, el aumento de la necesidad (ausencia de sentido común) no ha hecho sino ir en aumento desde entonces. Y es aquí donde Hannah Arendt recuerda a Paul Valéry:

el primero en detectar la bancarrota del sentido común en el mundo contemporáneo, en que las ideas más comúnmente aceptadas se han visto "atacadas, refutadas, sorprendidas y disueltas por *hechos*", y donde somos testigos, por tanto, de "una suerte de insolvencia de la imaginación y de bancarrota de la comprensión (EC: 381).

El vínculo entre sentido común y comprensión es evidente. Y por ello, Hannah Arendt distingue entre lógica y sentido común. La lógica no es incompatible con la falta de sentido. En los textos en torno al análisis de los totalitarismos la lógica es asociada a la necesidad y a la negación de la libertad humana. La lógica se conserva, aunque el mundo de los hombres haya dejado de existir y el sentido común haya desaparecido. La lógica es la base de la ideología (que no es sino la lógica de una idea) y se caracteriza porque puede funcionar al margen de los hechos. Por lógica Hannah Arendt entiende la capacidad de deducir consecuencias a partir de una premisa sin referencia a la realidad. En el ensayo “A la mesa con Hitler”<sup>28</sup> y la relación al régimen nazi es muy clara al respecto:

Si la facultad para la lógica es la capacidad de deducir conclusiones con independencia de toda realidad y toda experiencia, entonces el don mayor de Hitler - el don al que debió su éxito y que provocó su fracaso - era de orden puramente lógico (EC: 356).

Es más, la destrucción del mundo de los hombres y de la libertad humana puede muy bien constituir la consecuencia lógica de una idea tomada como premisa. En relación con los campos de concentración Hannah Arendt afirma: “tras sus horrores yace la misma lógica inflexible que es característica de ciertos cuadros paranoicos en que todo se sigue con absoluta necesidad una vez que se acepta la primera demencial premisa” (EC: 284). La lógica, puede funcionar sin la referencia a la realidad y sin tener en cuenta otros puntos de vista. Precisamente las dos notas por las que se caracteriza el sentido común: la referencialidad a los hechos y la pluralidad de los hombres. La irrealidad de los campos de concentración muy bien podría ser explicada desde la lógica, pero no podría ser comprendida por el sentido común. De esta forma Arendt distingue entre explicación y comprensión. El mecanismo de explicación es el mismo en la lógica y las ciencias que tratan de proceder aplicando el principio de causalidad. Explicar no es lo mismo que comprender. El sentido común no trata de explicar sino de proporcionar la guía (de ahí la imagen del hilo de Ariadna). A Hannah Arendt le importa más la dirección que los resultados. Este sentido común es “la parte de nuestra mente y la porción de sabiduría heredada que todos los hombres tienen en común en cualquier civilización dada” (EC: 384). Ahora bien, el sentido común en que nos hallábamos hasta principio de siglo XX ha dejado de proporcionarnos esa guía. Es la situación a la que estamos abocados por la ruptura de la tradición. A lo sumo, el lenguaje popular apunta la dirección de nuestro

---

<sup>28</sup> *Der Monat*, TV/37, 1951-52. “A la mesa con Hitler”. *Ensayos de comprensión*: 345-357.

pensamiento. Por ello, Arendt insiste en que nuestra comprensión no es completa. Aunque podamos acceder a una pre-comprensión desde el conocimiento liminar del lenguaje popular y de la auto-comprensión (EC: 408), nos falta alcanzar la comprensión verdadera, la cual trasciende el sentido común y lo ilumina. Para alcanzar esa comprensión verdadera dos facultades han de entrar en juego: juicio e imaginación.

La vida y obra de Hannah Arendt se ve envuelta en el esfuerzo por articular estas tres facultades. Y ahí se encuentra la clave para hallar la comprensión. El último capítulo de su última obra estaba dedicado a la facultad de juzgar. Pero la muerte le sorprendió en plena elaboración. Lo más que tenemos son las notas a la filosofía política de Kant<sup>29</sup>, en la que ella pretendía fundar el juicio como facultad de comprensión. El juicio se sirve de categorías o parámetros, los cuales han sido eliminados por los giros de la época moderna, de la cual los totalitarismos son su plena manifestación. La ruptura de la tradición nos ha privado de las categorías de las que juzgar, a pesar de que son necesarias para poder emitir estos juicios. Y no es una cuestión trivial. Si queremos derrotar al totalitarismo se hace necesario comprenderlo y esto sólo es posible emitiendo juicios. La comprensión liminar del lenguaje común es insuficiente. La comprensión es cuestión del “después” (EC: 373). Comprender es “despachar el pasado” (QC: 32) y esto no podrá hacerse hasta que no podamos emitir juicios y “rotundos” (QC: 32), como reconocía Arendt a Gershom Scholem en 1963.

Pero eso no podrá hacerse sin encontrar nuevas categorías con las que poder juzgar. La situación es condensada en la tan manida y conocida expresión “pensar sin barandillas” - *Denken ohne Geländer* - (DHA: 170). La seguridad de las barandillas a las que estábamos acostumbrados ha desaparecido. Ya no tenemos en qué agarrarnos. Arendt, no obstante, trata de hacer de la necesidad virtud. Si algo le preocupaba y era el centro de su pensamiento era aquello aniquilado por los totalitarismos: la libertad humana. La libertad de acción ha de verse acompañada por la libertad de pensamiento. Ante el colapso del sentido común y la aplicación de la férrea lógica de las ideologías, trata de crear un espacio para que la libertad humana ejercite el pensamiento y pueda así comprender. Por

---

<sup>29</sup> Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona: Paidós.

esta razón la imaginación aparece como la gran apuesta arendtiana en relación con la posibilidad de comprender. En efecto, en el ensayo “Comprensión y política” de 1953 distingue la “imaginación” de la “fantasía”. La fantasía sería aquella facultad por la que soñamos, la imaginación es la facultad por la que tendemos puentes con lo real. La excesiva cercanía espacial y temporal con los hechos nos impediría comprenderlos en toda su densidad y amplitud, “la experiencia directa establece un contacto demasiado próximo y el mero conocimiento levanta barreras artificiales” (EC: 393). Si hay una facultad que logra erigir puentes sin renunciar a las dos orillas es la imaginación. Las dos orillas son la propia mismidad de quien desea comprender y la densidad de los hechos. La imaginación nos permite en opinión de Arendt captar un “destello de la verdad” (EC: 392). Y si la pre-comprensión y la auto-comprensión nos guiaban en la orientación liminar del comprender, la imaginación se constituye como “brújula” (EC: 393) de la verdadera y completa comprensión.

Estas primeras intuiciones de Arendt son lo suficientemente fuertes como para orientar toda su obra en la búsqueda de la mejor articulación. No fue fácil, puesto que la obra de Arendt está atravesada por varias líneas de reflexión y la urgencia o la coyuntura de los problemas que le salieron al paso impidió una concentración mayor en los temas abordados. La dispersión de las cuestiones es uno de los problemas a los que nos enfrentamos al estudiar el pensamiento de la autora de Hannover. Por esta razón, abordamos la cuestión de la comprensión tratando de seguir el camino esbozado por la misma Arendt.

### 2.3. El camino de la comprensión

La búsqueda de comprensión que nutre el pensamiento arendtiano se confronta con las disciplinas elegidas y la labor de decantación en torno a las facultades implicadas. El impacto de los totalitarismos y las dificultades de comprensión motivaron los derroteros de su pensamiento más allá de la problemática fenomenológica que marca el inicio de su pensamiento. Es más, las dificultades de la comprensión son ocasión y motivo para el despliegue del pensamiento de Arendt. Como bien ha visto uno de sus comentadores: *“The definitive experience for the unfolding of Arendt's thought, then, was the*

*impossibility of explaining or understanding totalitarianism within the terms of reference provided by traditional categories of political and moral theory.*" (Draenos, 2006: 314). Como sugiere Margaret Canovan en su interpretación del pensamiento político de Arendt, (1992) el esfuerzo por comprender los totalitarismos está detrás de su teoría política: "*an excellent and comprehensive explanation of how Arendt's political theory emerges out of her early struggle to understand the new phenomenon of totalitarianism*" (Tolle, 1994: 380). Y es esta la orientación que permite a la teórica inglesa encontrar una continuidad en los motivos (pluralidad, espontaneidad, acción) que unen las dos obras fundamentales de Hannah Arendt, *Los Orígenes del Totalitarismos* y *La Condición Humana*.

El camino de la comprensión iniciado por Arendt va a implicar, por lo tanto, dos asuntos. Por una parte, la orientación política va a marcar el sustento antropológico sobre el que establecer la relación entre comprensión y acción humana. Por otra, la búsqueda de articulación de las facultades que participan en la comprensión va a suponer un reajuste valorativo en las disciplinas que las representan y un despliegue discontinuo de las reflexiones de Arendt.

### 2.3.1. *La Via negationis de la filosofía.*

"Para mí la cuestión era más bien: puedo estudiar filosofía o puedo tirarme a un río. No es que yo no amase la vida, no, no era eso. Como le decía antes, era el tener que comprender..." (EC: 25). Con esta afirmación de Hannah Arendt iniciamos el camino del comprender. La filosofía tiene para Arendt ese carácter hermenéutico que Heidegger había reclamado. Para Arendt en 1930, en los primeros compases de la vida académica, la filosofía era la herramienta adecuada para la tarea hermenéutica. En las primeras críticas que realiza a la sociología y al psicoanálisis aún resuenan palabras que recuerdan a Dilthey. Reprocha a tales ciencias considerar el *espíritu* como lo secundario, obligando a realizar un rodeo de comprensión distinto a la comprensión propia de las ciencias del espíritu (EC: 52). Además, en este primer tiempo, las referencias a *Ser y Tiempo* son abundantes, asumiendo la postura del profesor de Marburgo. Heidegger, en el curso de 1921-22, había indicado por primera vez y de forma explícita que la filosofía tenía que incorporar la situación de comprensión (*Verstehenssituation*) para poder interrogar de manera adecuada denunciando, de esta manera, que la filosofía no había incorporado una

preocupación que le pertenece de suyo: el horizonte de la comprensión<sup>30</sup>. Hannah Arendt, educada en esta transición de la fenomenología a la hermenéutica, también se preguntaba si la filosofía era esa piedra filosofal (valga la redundancia) capaz de desentrañar los misterios del comprender. Y, aunque el entusiasmo inicial parece haberse desvanecido cada vez que le preguntaban por su carácter de filósofa profesional – cosa que negaba –, la referencia a sus filósofos de cabecera (Aristóteles y Kant) se mantuvo toda su vida. Podemos advertir en Arendt una posición ambigua respecto a la filosofía. Por una parte, renuncia al ejercicio profesional de la filosofía y a la pertenencia al círculo de los filósofos, pero por otra, la búsqueda de comprensión genera ciertas idas y venidas por la filosofía, de tal manera que ésta deviene su compañera inseparable<sup>31</sup>.

En Hannah Arendt, el giro hacia la política, vino motivado por su postura personal ante los acontecimientos. Y este giro, supone que la filosofía como tal herramienta, pierde su posición especial (originaria) en relación con la comprensión. De ahí que en el pensamiento arendtiano, la búsqueda de comprensión es también la búsqueda de la ubicación de los elementos que la integran. Distinguimos, por ello, tres aspectos en los que la filosofía muestra su carácter insuficiente: en primer lugar, la relación de la filosofía con los acontecimientos contemporáneos y el papel del hombre y del mundo, en segundo lugar, la naturaleza del pensar en relación con la filosofía y los asuntos humanos, y en último lugar, la búsqueda de una facultad espiritual del ser humano que acompañe el actuar humano – político – en el mundo.

1. En cuanto al primero de los asuntos, algunos filósofos de la postguerra<sup>32</sup> habían adoptado la filosofía hegeliana, la cual había permitido un genuino interés por los asuntos mundanos, dada la preeminencia que Hegel concedió a la filosofía de la historia. En palabras de Arendt, Hegel había otorgado la importancia necesaria al actuar del hombre

---

<sup>30</sup> Ver el problema completo: Segura, C. (1999) “Heidegger 1922: ‘Indicación de la situación hermenéutica’. (Una aproximación)”, *Revista de Filosofía*, 21: 84.

<sup>31</sup> Es interesante notar que la provocación arendtiana hacia la filosofía motiva, aún hoy en día, reflexiones y obras acerca del carácter paradójico de su pensamiento. Sobre la desconfianza generada en el ámbito francés: Amiel, A. (2001). *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris: PUF.

<sup>32</sup> Arendt dedica una reflexión a la relación entre la política y la filosofía europea en una conferencia de 1954 ante la Asociación Americana de Ciencias Políticas. Ver: “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *Ensayos de Comprensión*: 515-538.

en el mundo, pero vaciando de sentido las acciones individuales, ya que el concepto de historia asumía el papel de juez e intérprete de todo el proceso. “Esto resultó ser tan ingenioso porque abrió un camino para tomar en serio los sucesos histórico-políticos, sin tener que abandonar el concepto tradicional de verdad” (EC: 518). Cuando los acontecimientos históricos ponen sobre la mesa la radicalidad de la novedad contemporánea (nihilismo y crisis de sentido) están sacando a la luz algo que ya llevaba tiempo en el terreno filosófico: “lo que atrae a la filosofía contemporánea hacia la esfera política es que sus encrucijadas teóricas han cobrado realidad tangible en el mundo contemporáneo” (EC: 519). Sin embargo, la filosofía hegeliana ya no es posible, puesto que la reconciliación hegeliana enmudece ante los horrores de los acontecimientos políticos contemporáneos: “¿quién se atrevería a reconciliarse con la realidad de los campos de exterminio o a jugar al juego de la «tesis-antítesis-síntesis» hasta que su dialéctica descubriera un «sentido» en el trabajo esclavo?” (EC: 537). Por ello, la relación de la filosofía contemporánea con los horrores del mundo contemporáneo saca a la luz el viejo recelo de la filosofía hacia los asuntos mundanos, revelando las carencias de la filosofía en sí misma. La filosofía católica francesa habría tratado de huir de los problemas del mundo contemporáneo planteando la vuelta a la tradición (una tradición rota en opinión de Arendt). La vuelta a la tradición intentaría mucho más que poner orden en el caos. Se trataría de restablecer un mundo que pertenece el pasado. Hannah Arendt pone algunos ejemplos, en los que la filosofía católica caracteriza el fenómeno totalitario desde viejas categorías. Por ello, esta filosofía católica, que lanza “viejas respuestas en medio de la nueva confusión” (EC: 526) no está en condiciones de comprender los acontecimientos. La filosofía existencial francesa habría vivido una especie de huida hacia delante, saliendo del ámbito académico e involucrándose en el activismo. Advirtiendo que las perplejidades filosóficas puedan resolverse en términos puramente filosóficos, los existencialistas han tratado de saltar de la filosofía a la política. El problema planteado es que en este “mundo fuera de quicio” la existencia del hombre deviene absurdo, dado que presenta cuestiones irresolubles a la razón del hombre que lo habita. Por ello, junto con el abandono de la filosofía académica rechazaron la postura contemplativa. Aparece un humanismo activista que, de manera utópica, trata de crear una nueva naturaleza humana sin tener en cuenta la condición humana. Por esta razón, ambos esfuerzos filosóficos (la filosofía tradicionalista católica y el existencialismo francés) estarían abocados al fracaso, puesto que no tienen en consideración la actual condición humana en el mundo. Se enredan en lo que Arendt llama la “*hybris* contemporánea” (EC: 207), esto es, tratar de hacer del



hombre lo que no puede ser: creador del mundo y creador de sí mismo. Por ello, no ofrecen verdaderas condiciones de comprensión ni salvaguardan verdaderamente la libertad y la pluralidad humanas (indispensables para pensar la condición humana). Por esta razón, la filosofía europea de la existencia, que fue planteada en clave de “rescate del hombre” (EC: 213), ha fracasado en las actuales condiciones.

Respecto a la filosofía alemana, Arendt se centra en analizar las posturas de sus maestros Jaspers y Heidegger. Considera la excepción de Jaspers, quien habría tratado, en consonancia con Kant, los asuntos humanos con la atención que merecen. La noción de comunicabilidad de Jaspers, hace salir al filósofo de la torre de marfil en que verdaderamente se encuentra. Esa comunicabilidad se torna para Arendt posibilidad de verdad. La “filosofía cosmopolita” (EC: 533) de Jaspers hace de la razón un instrumento de comunicación universal ya que como realidad práctica se sitúa entre los hombres. Por esta razón, Arendt emparenta a Jaspers con la filosofía política aristotélica, interpretando la razón y comunicabilidad de Jaspers en clave política y discursiva. No obstante, esto no es suficiente para Arendt. Mantiene, en este aspecto una postura ambigua con Jaspers, puesto que si en un primer momento indica que es el único filósofo que “ha protestado contra la soledad”, matiza unas líneas después señalando que las limitaciones de Jaspers son las mismas que el resto de los filósofos en relación con la política: considerar al hombre en su singularidad y no tomarse en serio la pluralidad de los hombres (EC: 535). Por ello, intenta corregir esta deficiencia con la filosofía de Heidegger en sus conceptos de mundanidad y en el uso del plural (los “mortales”) con el que se refiere a los hombres. Sin embargo, matiza estas afirmaciones al apuntar que Heidegger nunca ha articulado estos conceptos.

El desencanto de Arendt ante la filosofía europea muestra las condiciones que esperaba de la misma. Comparte con tradicionalistas católicos el desencanto por la tradición perdida, con los existencialistas el rechazo por la postura contemplativa y le parece insuficiente el tratamiento de la pluralidad humana en la filosofía alemana. Por ello, la filosofía no ha conseguido articular una respuesta a los problemas del mundo y de los hombres que lo habitan - “la tecnificación del mundo, la eclosión de un único mundo a escala planetaria, la creciente presión de la sociedad sobre el individuo y la concomitante

atomización de la sociedad” (EC: 522) -, y, por ende, no puede revelarse como intérprete hermenéutico de la situación contemporánea.

2. En segundo lugar, la naturaleza del pensar y su papel en la filosofía resultan claves si pretendemos comprender al hombre contemporáneo y su lugar en el mundo. El punto de partida es el mismo del que venimos hablando: el hombre es un apátrida en el mundo. ¿Qué papel juega la filosofía? La primitiva unidad de ser y pensar, que había dominado la filosofía desde Parménides, procuraba al hombre un hogar en el mundo. Y esta unidad se mantuvo hasta la destrucción kantiana. En el ensayo “¿Qué es filosofía de la existencia?” Hannah Arendt dedica un apartado a analizar la filosofía de Kant. Para Hannah Arendt, Kant es el fundador secreto de la filosofía contemporánea, así como Schelling el verdadero iniciador de dicha filosofía. En palabras de Arendt:

La unidad de pensar y ser tenía por supuesto la coincidencia preestablecida de *essentia* y *existentia*: todo lo pensable existe, asimismo, y todo lo existente, en razón de su cognoscibilidad, ha de ser asimismo racional. Esta unidad fue demolida por Kant... (EC: 209).

En la unidad de pensamiento y ser el concepto de verdad como adecuación del intelecto a la cosa, también queda afectada. En realidad, la destrucción kantiana tiene mayor alcance de lo que el pensador de Königsberg pudo prever. La insistencia en la autonomía del ser humano y la destrucción de la unidad (ser-pensar), que lo ligaba con la realidad, supuso abandonar al hombre en un mundo en el que no podía confiar, un mundo que no puede sostenerse ni en la razón, ni el ideal de su razón, ni en un universal. El individuo quedaba a merced de sí mismo. De ahí que Schelling, prescindiendo de universales y concentrándose en el individuo absoluto se convirtiera en el auténtico iniciador de la filosofía contemporánea, la cual parte de esta condición apátrida del individuo en el mundo. Husserl habría tratado de vincular al hombre con las cosas a través del flujo de conciencia. De esta manera la fenomenología es para Arendt “el intento más consistente y contemporáneo por dar una nueva fundamentación al humanismo” (EC: 205). Sin embargo, había incurrido en el mismo error (*hybris*) que después achacará a la filosofía existencial: pretender que el hombre sea el creador de sí mismo y el creador del mundo, lo cual es imposible para Arendt. Quien sí admite que el hombre viene a un mundo predado es Heidegger, al tomar la cuestión donde Kant la había dejado. La noción de

“mundanidad” en Heidegger implica que el hombre no ha de crear el mundo. El mundo es un elemento estructuralmente necesario. Sin embargo, el hombre como “ser ahí” se convierte en el “pretendido” señor del ser, que se construye a sí mismo obviando la caída, que no es otra cosa que la vida en el mundo con sus iguales. El sí-mismo no puede establecer la unidad entre su ser y el pensar, ya que la pregunta por el sentido y por el ser en general es sustituida por la pregunta por el sentido del sí mismo. El pensar, que es siempre de la generalidad, no encuentra cabida en el individuo (como sí-mismo) heideggeriano. Es decir, Heidegger acentúa el punto de partida individualista de Schelling, tratando de restablecer infructuosamente la unidad perdida de pensamiento y ser. Por eso, Hannah Arendt critica la unilateralidad del planteamiento de Heidegger notando que, lejos de mitigar el problema, ha acentuado el carácter inhóspito del mundo para el hombre. Quien sí acierta a poner el problema en vías de solución es Jaspers y la relación que establece entre fracaso y trascendencia. El fracaso significa que el hombre no puede conocer el ser ni puede realizarlo. La realidad no es reducible ni resoluble en lo pensable y es esta la tarea de la filosofía: liberar al hombre de la tiranía del pensamiento:

Al liberar al mundo de aquende de este espectro del ser y de la ilusión de poder conocerlo, cae también la necesidad de tener que conocer todo monístamente a partir de un principio — a saber, a partir de esta sustancia omnímoda —. (EC: 230).

El fracaso del pensamiento supone que el hombre pueda ser dueño de sus pensamientos y que al trascenderse más allá del sí-mismo pueda encontrarse con los otros. La existencia humana sólo puede desplegarse en el mundo de la pluralidad, en el encuentro con los otros. Por ello, una vez certificada la muerte de la unidad ser-pensar que garantizaba que el mundo fuera un hogar para el hombre, cabe buscar una posibilidad alternativa que tenga en cuenta la pluralidad de los hombres. La única forma de llegar a comprender consiste en aceptar y partir de la situación del hombre contemporáneo:

En lugar de ello puede admitirse la "fragmentación del ser" (donde "ser" ya no significa el ser de las ontologías), y puede tomarse en consideración el sentimiento contemporáneo de extrañeza en el mundo, así como la voluntad contemporánea de crear, en este mundo que ya no es patria, un mundo de los hombres que pueda llegar a serlo. (EC: 230).

Pero ¿cómo se crea un mundo de los hombres que pueda llegar a serlo? El mundo para la filosofía ha perdido su carácter de realidad (EC: 209). Si la filosofía se aleja del mundo

al pensar que la realidad del mundo es resultado del acto de pensar - lo cual propicia un alejamiento del sentido común - (Lobo, 2012: 119), Arendt plantea algunas tentativas más allá del pensamiento monista filosófico. Es el tercer aspecto en el que se distancia de la filosofía: la búsqueda de una facultad humana que pueda hacerse cargo de la realidad del mundo.

3. Para Arendt, comprender, reconciliarse con el mundo, no puede hacerse desde el pensamiento filosófico. Por ello, la búsqueda de una facultad espiritual alternativa a la contemplación ocupa parte de la reflexión arendtiana y le lleva a realizar distinciones importantes. La interpretación de Margaret Canovan (1990) apunta en esta dirección: filosofía o política, Platón o Sócrates, Sócrates o Heidegger. La opción de Arendt es la política: Sócrates. ¿En qué sentido la filosofía se aleja o contraviene la política? En enero de 1953 Hannah Arendt anotaba en su diario:

La soledad desgaja el pensamiento de la multitud de las relaciones de la convivencia conjunta donde según Platón sólo hay *doxa*. La verdad frente a la *doxa* se define como lo no perspectivista. Por eso el pensador se percibe a sí mismo como el hombre. Mientras los filósofos estaban seguros en su soledad no se daba el fenómeno del desamparo en el pensamiento. El desamparo se muestra como un no ser entendido. En ello no sólo hay orgullo sino también la desconfianza frente a sí mismo, la de ser solamente un individuo y no el hombre. De todos modos, un individuo solitario es incomprensible; ya no puede comunicarse (DF: 288).

Como apreciamos por las anotaciones de su *Diario Filosófico*, en la década de los cincuenta, Arendt fue madurando las implicaciones filosóficas de *Los Orígenes del Totalitarismo*. De la mano de Sócrates y con la vista puesta en la inversión platónica, Arendt va a tratar de distinguir la filosofía de la política. En 1954 impartió una conferencia en la Universidad de Notre Dame, titulada “Filosofía y política: el problema de la acción y el pensamiento tras la Revolución Francesa”<sup>33</sup>. Allí indicaba que el desencuentro de la filosofía con la política se dio con el juicio y condena de Sócrates. El tábano de Atenas había procurado llevar la filosofía a la política. Pero su intento de llevar la filosofía a la política coincidió con el rápido declive de las polis griegas. La pretensión filosófica fracasó y se convirtió en sospechosa. Muestra de ello es el descalabro de la estrategia socrática en su juicio. La filosofía, tal como la entendía Sócrates, se jugaba en

---

<sup>33</sup> Titulada como “Sócrates” contamos con la traducción de la tercera parte en (2008) *La Promesa de la Política*. J. Kohn (ed.) Barcelona: Paidós: 43-75.

el terreno de la opinión. Es más, la mayéutica socrática consistía en ayudar a los otros a mejorar sus opiniones (*doxai*). Sócrates se movía en el terreno político puesto que trataba de enriquecer los puntos de vista del otro respecto al mundo común: “Este tipo de comprensión – ver el mundo [...] desde el punto de vista del otro – es el tipo de conocimiento político por excelencia” (PP: 55). Sócrates había tratado de lograr esto mediante el *dialegesthai*, es decir, hablar intercambiando opiniones sin pretender una conclusión o un resultado. Sobre la base de la estricta igualdad, “la mayéutica era una actividad política” (PP: 53). Y esto fue posible porque la propia opinión (*doxa*) es la propia apertura de cada hombre al mundo. Para Hannah Arendt Sócrates se defendió en el juicio de la misma forma que había operado con su círculo de discípulos, a través de la persuasión. Sin embargo, no fue capaz de persuadir a los jueces de su inocencia. Esto fue suficiente para que Platón entendiera que la ciudad no era lugar seguro para el filósofo. Se estableció una “incompatibilidad inherente” (PP: 73) entre las experiencias filosóficas y las experiencias políticas. Hacer filosofía al modo socrático no fue suficiente para Platón, quien extrajo como consecuencia de la muerte de Sócrates la oposición entre verdad y opinión. De ahora en adelante, y de la mano de Platón, la filosofía se encargaría de establecer la verdad frente a las opiniones. Pero se trata de la verdad eterna, respecto de la cual no puede haber discusión. Es lo que Arendt llama la “tiranía de la verdad” (PP: 49). Sócrates había vivido filosofando. Por ello, en el desarrollo de sus diálogos había tenido momentos de lucidez, momentos de especial asombro en los que la intuición socrática unía política y experiencia filosófica. Platón pretende hacer de estos momentos un modo de vida, el *bios teoretikos*. La filosofía se retira del ámbito político no sin buscar ser de utilidad para el ámbito de los asuntos humanos. Es decir, Platón sueña con una vida política alimentada y regulada desde la filosofía, ya que “ésta continuó aportando criterios y reglas, patrones y medidas con los cuales la mente humana pudiese al menos comprender lo que estaba ocurriendo en el terreno de los asuntos humanos” (PP: 74). Es más, la obsesión por la medida obnubiló la pretensión de verdad y acabó privilegiando el modelo por encima de todas las cosas. “Desde Platón, la filosofía ya no se preocupa por la verdad o el ser sino por encontrar el modelo en medio del torbellino del mundo y de la vida” (DF: 293).

De esta manera, Hannah Arendt trata de ahondar en la complejidad que supone la separación entre filosofía y política. Desde 1956 a 1959 Hannah Arendt estuvo tratando

de componer un libro encargado por la editorial Piper, titulado *Introducción a la política*<sup>34</sup>. En él se narra el mismo desencuentro. Denuncia la falta de profundidad con que es tratada la política por los filósofos profesionales y fija en la Academia el intento platónico por crear una realidad paralela a la polis donde la convivencia no fuera de tipo político. En esta obra insiste en que Platón trató que los criterios políticos no se extrajeran de la política sino de la filosofía (QP: 80), lo cual no quiere decir que Platón no fuera el padre de la filosofía política en Occidente. Es decir, se da la contradicción de que el iniciador de la tradición política occidental lo haga supeditando la política a lo que no es político, la filosofía.

En 1958 aparece *La Condición Humana*, donde Hannah Arendt analiza las características del *bios politikos*, la vida activa. Arendt distingue entre “labor”, “trabajo” y “acción”, dejando al descubierto las inversiones jerárquicas con que ha operado la Edad Moderna, hasta situar la “labor” en la cúspide. En esta obra también señala el doble movimiento de la filosofía en relación con la política que ya había advertido en escritos anteriores. Por una parte, tanto la filosofía política de Platón como la de Aristóteles pretenden organizar la vida de la polis desde el criterio del filósofo (CH: 27), pero, por otra parte, se produce una evasión política de la filosofía: “La mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo” (CH: 242).

Que la filosofía se dedicara a buscar modelos y patrones conforme a los que ordenar la vida política quiere decir que la aplicación de esos modelos (encontrados por la reflexión del sabio) excluía la libertad de su ámbito más propio. La aplicación de las reglas ideales a la política expulsaba definitivamente el carácter libre de la acción humana. De esta forma, la filosofía política platónica identificaba el “conocimiento con mando y gobierno” y la “acción con obediencia y ejecución” (CH: 245). Que esto fuera así y que marcara el devenir de la filosofía no quiere decir que todo acto de pensamiento haya de recluirse en los confines de la misma. Hannah Arendt trata de encontrar el modo en el que el pensamiento se vincule con la política, es decir con la acción del hombre en libertad. En

---

<sup>34</sup> Con los materiales de ese libro, nunca publicado, Ursula Ludz preparó la publicación de *Was ist Politik?* en 1993. Cf. (1997) *Qué es política*, Barcelona: Paidós.

1959, al final de esta década de reflexión en torno a las relaciones filosofía / política, Hannah Arendt reflexiona en torno al pensamiento y la libertad en la recepción del premio Lessing. La relación entre el pensamiento y la acción consiste en que tanto la acción como el pensamiento existen en forma de movimiento, siendo la libertad “el fundamento a ambos” (HTO: 19). Tal es la intuición arendtiana en torno al tipo de relación. Claro está que para la pensadora de Hannover el tipo de pensamiento de Lessing no puede ser el mismo que para Platón. En Lessing no es un silencioso diálogo con uno mismo sino un “diálogo anticipado con otros” (HTO: 20). Se trata de un tipo de pensamiento que no necesita pilares ni soportes, un pensamiento que es capaz de moverse con libertad en lo desconocido. Ese es el tipo de pensamiento que Hannah Arendt va a pretender una vez que los totalitarismos han mostrado los escombros sobre los que se yergue el hombre contemporáneo. Junto con el sentido común también se perdieron los modelos sobre los que se alzó la filosofía:

si el suelo de acontecimientos desborda de hecho los patrones recibidos de juicio moral y político, puede muy bien suceder que los conocimientos tradicionales acerca de la condición humana —los del sentido común no menos que los filosóficos— hayan quedado fuera de juego (Serrano de Haro, 2005: 11).

Con estos presupuestos se hace necesario pensar al modo de Lessing. El pensar de la filosofía no tiene en cuenta la pluralidad, la libertad, la capacidad de persuasión y su presencia entre los otros, aspectos esenciales para poder reconciliarse con el mundo y por lo tanto comprender. Arendt “rehúsa la filosofía” (Draenos, 2006: 318), pero no el pensar. Es más, la temprana caracterización de la vida activa que aparece en *La Condición Humana* se verá huérfana y sin la descripción fenomenológica que corresponde a la vida contemplativa. No será sino al final de su vida cuando se embarque en tales propósitos, con el proyecto *La Vida del Espíritu* (2002). Y a decir de algunos de sus amigos (Jonas, 2000: 26) y comentaristas (Di Pego, 2007) supondría una vuelta y reconciliación con la filosofía. Sin embargo, el camino hasta esta, su última obra, se verá salpicado de incursiones en análisis del actuar humano en el mundo y las facultades que lo acompañan. Esta exploración se adentra en la facultad política por excelencia: el juicio.

### 2.3.2 *La Via affirmationis: primera teoría del juicio.*

La quiebra del sentido común en el mundo presente señala que la filosofía y la política, a pesar de su viejo conflicto, han sufrido el mismo destino. Y ello significa que el problema de la filosofía y la política, o de la necesidad de una nueva filosofía política de la cual pudiese surgir una nueva ciencia de la política, se halla una vez más en el orden del día” (PP: 75)

Tal es el punto de partida en la consideración del juicio: buscar los fundamentos de una nueva ciencia de la política. Tal nueva ciencia política es insoslayable para el ejercicio de la comprensión. Su fundamento, la filosofía política, no puede hundir sus raíces en el tipo de pensar identificado con los modelos y patrones. El pensamiento contemplativo, origen del mando y el gobierno, no puede dotar de sentido la nueva ciencia política que Arendt espera encontrar. Ella busca en el juicio lo que no puede encontrar en el pensamiento contemplativo. Sólo una facultad capaz de acompañar la acción en el mundo podría comprender en el mundo. Cree encontrar en el juicio esa facultad, por lo menos en un primer momento.

Algunos comentaristas coinciden en señalar dos etapas en el pensamiento de Arendt, en relación con el juicio, mientras otros advierten una continuidad de fondo y una tensión que no acaba de romperse. Michael Denenny (2006) sostiene que el planteamiento de fondo de *Los Orígenes del Totalitarismo* impide pensar en dos etapas diferenciadas, ya que Arendt, a través de su teoría del juicio, habría tratado de escapar de la ontología política de la voluntad, encarnada en los totalitarismos. Por ello, toda su teoría del juicio responde a este imperativo. Según Ronald Beiner (2003) y Richard Bernstein (1986) sí habría que distinguir dos etapas. En un primer momento el juicio une su suerte a la acción política. El juicio estaría, así, en disposición de preparar la acción. En una segunda etapa, el juicio pasa a ocuparse del pasado, intentado descifrar el significado de las acciones que ya han tenido lugar. En el primer momento, el juicio es central para el actor, en el segundo, es el espectador quien se sirve del juicio. La primera etapa incluye sus primeros escritos sobre el juicio, donde éste queda ligado a la acción y Arendt va tanteando su descripción fenoménica (nunca completada), mientras la segunda tiene lugar a partir de 1971, centrándose en una descripción más exhaustiva, aunque la muerte le sorprendió explorando sus posibilidades dentro de la vida del espíritu. En palabras de Ronald Beiner:



En los textos anteriores al artículo de 1971, «El pensar y las reflexiones morales», el juicio se considera desde la óptica de la vida activa; en los textos posteriores, el juicio pasa a considerarse desde el punto de vista de la vida del espíritu (Beiner, 2003: 161).

De igual manera, Maurizio Passerin D'Entrèves considera que en la obra de Arendt hay dos etapas en relación con el juicio. En la entrada de la biblioteca online de autores de la Universidad de Stanford afirma:

*Arendt's writings on the theme of judgment can be seen to fall into two more or less distinct phases, an early one in which judgment is the faculty of political actors acting in the public realm, and a later one in which it is the privilege of non-participating spectators, primarily poets and historians, who seek to understand the meaning of the past and to reconcile us to what has happened* (Passerin d'Entreves, 2014: 19).

El juicio es, en la primera etapa, la facultad de los actores políticos, la facultad del ámbito público. Ante las ruinas del totalitarismo la urgencia hermenéutica de Arendt se dirige al corazón de la política, al centro mismo destruido por la “tormenta de arena” (PP: 225). Destruído el sentido común, aniquilada la espontaneidad de los seres humanos, Hannah Arendt busca en el juicio el tipo de cognición que pueda acompañar la acción de los hombres en medio del mundo. Acción implica comenzar. Cada acción humana es un nuevo comienzo. Si el mundo es un lugar inhóspito se hace imposible cualquier nueva acción que dote de significado la vida del hombre. De ahí que la reconciliación (comprensión) con el mundo, esto es, la aceptación de sus posibilidades es un requisito para iniciar nuevas acciones. Como decía en “Comprensión y política” en 1953:

Si la esencia de toda acción, y en particular de la política, es hacer un nuevo comienzo, entonces la comprensión se vuelve la otra cara de la acción, a saber: se vuelve esa forma de cognición, distinta de tantas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres entregados a contemplar cierto curso progresivo o fatal de la Historia) pueden terminar por aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y pueden reconciliarse con lo que insoslayablemente existe. (EC: 391).

Desechando la contemplación queda como tarea encontrar la actividad espiritual que acompañe a la acción. En este apartado, las perplejidades de Arendt se evidencian en el desarrollo de su obra. Busca “esa forma de cognición” por la que se pueda aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido. Tal como anota en su *Diario Filosófico* en marzo de 1953, la comprensión, entendida como reconciliación, “precede a toda acción y la posibilita” (DF: 321). Al año siguiente, trata de escapar del pensamiento filosófico a través de la

intuición de la *phronesis*. En el artículo ya mencionado “Sócrates” había propuesto una alternativa a la vía contemplativa. Allí habla del *phronimos*, o el “hombre de entendimiento, cuyas intuiciones acerca de los asuntos humanos le cualifican para el liderazgo...” (PP: 41). También distingue la oposición aristotélica entre la intuición política (*phronesis*) y el espíritu filosófico (*nous*) (PP: 70). Hannah Arendt está descubriendo, en estos primeros compases, los elementos de su primera teoría del juicio: la posibilidad de reconciliación, la anticipación a la acción y el recurso a la “intuición política” (*phronesis*).

En los escritos posteriores ampliará y profundizará en “esa forma de cognición” diferente del pensar filosófico. Asumo los dos modelos de juicio propuestos por los autores y me centro en este primer capítulo en el primer modelo, ya que entiendo que surge de la preocupación inicial de la que hemos partido. Creo, sin embargo, que se puede rastrear una triple fase temporal: (1) En primer lugar, nos encontramos con las intuiciones originales que siguen a la publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo*, donde trata de escapar de la filosofía y plantea la necesidad de esa nueva ciencia política. En esta primera fase el gran protagonista es el sentido común. (2) En segundo lugar, a partir de 1957 tiene lugar la irrupción del Kant en sus escritos sobre el juicio. Esto es debido a la publicación de Jaspers *Los grandes filósofos (Die grossen Philosophen)*<sup>35</sup>, donde el amigo y director de la tesis doctoral de Arendt, dedica una amplia sección al pensamiento de Kant. En los ensayos de la década de los sesenta Arendt parece seguir la pista de Kant que Jaspers presenta en su obra y el juicio comienza a sustituir al sentido común. (3) En tercer lugar, el juicio a Eichmann cataliza el discurso arendtiano y su esfuerzo por adentrarse en la vida del espíritu, como ya había realizado con la vida activa. Las dos primeras fases temporales se concentran en su primera teoría del juicio, mientras que la tercera fase temporal coincide con su segunda teoría.

---

<sup>35</sup> La primera edición apareció en 1957: *Die großen Philosophen*, München, Piper. La traducción al inglés fue editada precisamente por mediación de Hannah Arendt: (1962) (1966) *The great Philosophers*. New York: Harcourt & Brace. Sigo la edición en castellano Jaspers, K. (1995) *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Madrid: Tecnos.

Me detengo, ahora, en la primera teoría del juicio. Se trata del primer intento de escindir la acción de la filosofía, tratando, no obstante, de encontrarle un sustituto. Será el juicio el que tenga que habérselas con los requisitos de la acción. Y serán estos los elementos capaces de diferenciar el juicio de la filosofía. Por eso, creo que es importante distinguir dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, la relación del juicio con la pluralidad constitutiva de la condición humana y requisito de la acción humana en el mundo. En segundo lugar, el alejamiento fáctico del juicio respecto de la filosofía.

i. Respecto a la primera de las cuestiones, en “La crisis en la cultura” Hannah Arendt, indica, en 1960, que el juicio es la facultad política por excelencia. Señala el aislamiento del “hombre masa” para encontrar sentido. Profundiza en la distinción que había realizado con anterioridad entre lógica y sentido común, pero en esta ocasión contrapone lógica y facultad de juzgar. La lógica, en su individualidad es incapaz de salir del yo. Lo único que necesita el pensamiento racional es estar acorde consigo mismo. En el caso de la facultad de juzgar, es la presencia de los otros la que le confiere validez. Hannah Arendt cree que la filosofía política de Kant no se encuentra, como hasta entonces se había sugerido, en la *Crítica de la Razón Práctica*, donde se halla la dimensión legislativa de la razón, sino en la *Crítica del Juicio*, donde Arendt cree encontrar en el juicio de gusto el modelo para el juicio político. A Arendt “Le interesa el Juicio en cuanto término medio entre teoría y práctica, en el sentido de que aplica las reglas teóricas al caso concreto [...] y si se carece de ellas, las busca” (Rivera de Rosales, 2005: 10). Las limitaciones del solipsismo habían sido evidenciadas por el aislamiento a que los seres humanos eran sometidos por los totalitarismos. La elaboración teórica privada oculta el posible sentido del mundo. Para poder comprender, y remitirse al mundo, se hace necesaria una facultad que rompa el círculo de la individualidad. Por eso Arendt afirma:

Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de otros «en cuyo lugar» debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad (EPF: 233).

Que el juicio es una facultad de mundo y que su ámbito es la política lo evidencia el hecho de que Arendt considera fundamental el ejercicio de esa facultad en quienes se dedican a la actividad pública. Un dato relevante proviene de las reflexiones de Arendt a propósito

de la revolución húngara de 1956. Fue esta revolución el último exponente hasta la fecha del sistema de consejos, tan apreciado por la pensadora judía. El sistema de consejos es para ella, la única alternativa de representación democrática al sistema multipartidista, pero a diferencia de éste último, representado en el Parlamento, el sistema de consejos nace de las acciones y demandas del pueblo. La elección de los miembros del consejo está determinada por la integridad, coraje y “buen juicio” (KMT: 102), lo cual evidencia la conexión del juicio con la acción política (identificando la acción con el ejercicio de la libertad) y con la pluralidad propia del sistema de consejos.

Es desde esta pluralidad, desde donde Arendt considera fundamental la facultad que es capaz de tener en cuenta las perspectivas de los otros (y no sólo la propia). Por ello, sostiene que el juicio es la facultad política por excelencia. Alimentada por la imaginación, la facultad del juicio se convierte en un pensar ampliado, puesto que es capaz de hacer presente lo que está ausente y tener en cuenta las perspectivas de los otros. Arendt pasa de la estética a la política y piensa que el juicio de gusto kantiano sirve de modelo para el juicio político, dada su representatividad. El pensamiento político es representativo. Arendt cree poder extraer de la *Crítica del Juicio* las implicaciones políticas y morales que Kant no supo ver. Esta “mentalidad amplia” (EPF: 254) es lo que posibilita que en la política podamos encontrar la tan ansiada “imparcialidad”. Abandonar la propia atalaya del pensamiento y entregarse a la opinión de la arena pública, tal es el juicio para Arendt. Por ello, el valor de un juicio y de una opinión no reside en su adecuación a un modelo (pensar especulativo) sino en el grado de imparcialidad, el cual deriva de la puesta de ese pensar extendido, en el que las perspectivas del otro son tenidas en cuenta. Arendt establece un vínculo desde Kant hasta Aristóteles para identificar este modo de pensar representativo con la *phronesis* como facultad política:

La capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común... Los griegos llamaron *Phronesis*, discernimiento, a esa capacidad, y la consideraron la principal virtud o la excelencia del hombre de Estado, a diferencia de la sabiduría del filósofo (EPF: 233).

Arendt parece haber solucionado la cuestión. El juicio permite, por una parte, recurrir a una capacidad no especulativa y alejarnos, así, de la filosofía. Se constituye, además, en la pluralidad de los otros, rompiendo el individualismo de aquel pensar solitario, donde tenían cabida las deducciones lógicas que implicaban las ideologías totalitarias. Gracias al juicio Hannah Arendt piensa que ha devuelto el hombre al ámbito del sentido común. Debemos a Jaspers gran parte de la interpretación que Arendt hace del juicio kantiano. En la pluralidad y perspectiva de los otros notamos la presencia de la interpretación que Jaspers hace de Kant.

Karl Jaspers había intentado salvar la filosofía de la crisis hermenéutica del mundo contemporáneo. En este sentido comparte diagnóstico con Arendt. La situación contemporánea bien puede ser calificada como una “disolución” en la que los hombres se comprenden cada vez menos. En este contexto, Jaspers pretende tomar en consideración las notas fundamentales de la existencia humana (historicidad y libertad) para salvar la condición humana en la comunicación de existencias. Jaspers parte de dos presupuestos: la existencia de una comunidad comunicativa y la correlación entre existencia y comunicación. Jaspers distingue entre la comunicación “empírica” y la comunicación “auténtica”. En la comunicación empírica prima el sentido único de verdad y la comprensión común de modo impersonal, por lo que se muestra como una apariencia de comunicación, más que como una auténtica comunicación. La comunicación empírica sólo requiere de la existencia meramente formal (Jaspers, 1951: 451). Jaspers prefiere apostar por la comunicación existencial o auténtica, donde la existencia es comprendida como participación originaria. Es en este sentido como Jaspers entiende la filosofía como el esfuerzo continuado por la comunicación auténtica. Jaspers desestima el dogmatismo que apuesta por la falta de comunicación y por una verdad poseída “en calidad de única” (Jaspers, 1951: 514), y divinizada excluyendo otras posibles formas de verdad.

Arendt sigue la senda trazada por su director de tesis. Ella también apuesta por una comunicación auténtica y por el alejamiento de la verdad dogmática. Pero a diferencia de su mentor, no cree que la filosofía pueda salvaguardar la necesaria pluralidad de los hombres. Como afirma en el ensayo sobre filosofía europea de 1954:

Las limitaciones de la filosofía de Jaspers en términos políticos se deben esencialmente al mismo problema que ha afectado como una plaga a la filosofía política casi a lo largo de toda su historia. Pertenece a la naturaleza de la filosofía el ocuparse del hombre en singular, mientras que la política no podría siquiera concebirse si no fuera porque los hombres existen en plural (EC: 535).

Aun reconociendo estas carencias, Arendt alaba la postura de Jaspers y trata de rescatar lo más valioso de su filosofía. Reconoce que es el único filósofo que ha protestado contra la soledad y halla trazas de la tradición de pensamiento político en su concepto de razón. La razón comunicativa de Jaspers no se colocaba ni por encima ni al margen de los hombres, sino “entre los hombres”, lo cual, desde una perspectiva política resulta relevante, ya que la razón, así entendida podría convertirse en un “vínculo universal” (EC: 534), recogiendo lo que Arendt llama “experiencias políticas muy antiguas y muy auténticas” (EC: 534). Por esta razón, la filosofía cosmopolita de Jaspers, es para Arendt, la más genuina heredera de la filosofía de Kant. En el citado artículo de 1954 lo denomina el “discípulo convencido” de Kant (EC: 532). Por esta razón, cuando Jaspers dedique el amplio apartado a Kant en su obra dedicada a los grandes filósofos no hará sino confirmar las tesis de Arendt.

En efecto, el apartado dedicado a Kant en la obra monumental de Jaspers de 1957 trata de sintetizar los puntos más importantes del filósofo de Königsberg. Tal síntesis sirve a los propósitos de Arendt, puesto que el descubrimiento de la tercera crítica kantiana coincide con la lectura de la obra de Jaspers, tal como revela en una carta a su maestro<sup>36</sup>. En el ensayo de 1967 “Verdad y política”<sup>37</sup> es manifiesta la lectura de Kant desde Jaspers. A través de sus páginas descubrimos tres aspectos en los que la interpretación que Jaspers hace de Kant se hace evidente.

- 1) En primer lugar, Jaspers descubre en el periodo precrítico kantiano la distinción entre lógica y realidad. Dice Jaspers interpretando a Kant: “no hay que confundir situaciones lógicas con situaciones reales. El ser no puede derivarse ni inferirse de una necesidad lógica” (Jaspers, 1995: 199). Arendt confirma de esta manera su

---

<sup>36</sup> Hannah Arendt/Karl Jaspers, (1992) *Correspondence, 1926-1969*. New York: Harcourt & Brace: 318, 320-1.

<sup>37</sup> "Truth and Politics." *New Yorker*, 25 Feb. 1967: 49-88. Reimpreso en *Between Past and Future*, 2d edition y en David Spitz (ed.) (1967), *Political Theory and Social Change*. New York: Atherton Press: 3-37.

crítica a las ideologías totalitarias. La verdad no puede derivarse del simple mecanismo lógico. Los gobiernos totalitarios y las dictaduras de partido único son “las entidades más eficaces para proteger las ideologías y las imágenes del impacto de la realidad y de la verdad” (EPF: 269).

- 2) En segundo lugar, Jaspers recoge la pregunta kantiana acerca del pensar y su identificación con el juzgar. En 1762 Kant habría afirmado: “todo pensar es juzgar” (Jaspers, 1995: 218). Arendt se desprende de la contemplación como herramienta que posibilite la comprensión y de la filosofía como disciplina, pero su compromiso con el pensar se mantendrá de por vida. El juicio será el camino elegido. En el ensayo citado Arendt distingue entre el pensamiento político y la especulación filosófica. Cada uno de ellos tiene su objeto propio, así, “la verdad factual configura al pensamiento político tal como la verdad de razón configura a la especulación filosófica” (EPF: 250). El juicio será la herramienta del pensamiento político.
- 3) En tercer lugar, Jaspers, indica el punto clave del uso político de la razón: su publicidad y su comunicabilidad. Dice Jaspers: “la publicidad es de capital importancia para la contextura de la vida colectiva, toda vez que la comunicabilidad y la comunicación sin restricciones son la esencia de la razón” (Jaspers, 1995: 360). Para Jaspers, Kant es el abanderado de la incursión filosófica en el ámbito político. Esto exige la comunicabilidad y la publicidad del pensar. Dice Jaspers a propósito de Kant: “la libertad de comunicación es un requisito de la libertad misma del pensar. Sin comunicación, el pensar se queda en la estrechez del individuo aislado y en la fluctuante imprecisión de lo subjetivo” (Jaspers, 1995: 361). Así podemos entender a Arendt cuando afirma:

Kant afirmaba que «el poder externo que priva al hombre de la libertad para comunicar sus pensamientos en público lo priva a la vez de su libertad para pensar» (la cursiva es mía), y que la única garantía para «la corrección» de nuestro pensamiento está en que «pensamos, por así decirlo, en comunidad con otros a los que comunicamos nuestros pensamientos, así como ellos nos comunican los suyos». La razón humana, por ser falible, sólo puede funcionar si el hombre puede hacer «uso público» de ella... (EPF: 247).

Entendemos, desde Jaspers, el papel político que Hannah Arendt otorga a la filosofía de Kant. Es más, las tres características que hemos señalado en Jaspers (en relación con Kant), tales como la distinción entre lógica y realidad, la consideración del juicio como un ejercicio de pensamiento y la necesidad de la publicidad del mismo, dotan a la teoría del juicio arendtiano de la dimensión política que le permite escapar de la filosofía. Si he realizado este *excursus* en torno a la figura de Jaspers es para hacer notar no sólo la dependencia kantiana en la obra de Arendt, sino para comprender las afirmaciones que en torno a la pluralidad constitutiva ofrece el juicio. Dicha pluralidad será determinante para valorar la pertinencia del juicio en la crisis hermenéutica denunciada por Arendt.

ii. Un segundo aspecto en relación con el juicio es la distinción entre opinión y verdad y el alejamiento de la verdad filosófica. La degradación del ámbito de lo público y de la política arrastró el valor de la opinión, haciendo de la verdad filosófica el criterio último de la acción política. Visto desde la perspectiva de la política, esto no puede sino conducir a la tiranía. En el ensayo “Qué es la autoridad”<sup>38</sup> Arendt advierte de las consecuencias de la adopción de la verdad filosófica como medio de coacción. Para Platón resultó claro que “las verdades que llamamos evidentes, constriñen la mente y que esa coacción, aunque no necesita violencia para hacerse efectiva, es más fuerte que la persuasión y las razones” (EPF: 118). Platón rompe la unidad de opinión y discurso. El fracaso del discurso de Sócrates y la decadencia de la polis empujaron a Platón hacia la filosofía, donde la verdad se convirtió en una cuestión de “percepción” (KMT: 40). De ahora en adelante la contemplación solitaria de la verdad sustituiría al intercambio de opiniones del discurso. Las ideas contempladas en soledad sustituyen a las opiniones del habla. Pero una vez hecha la apuesta por la vida contemplativa, las ideas contemplativas de Platón fueron convertidas en medidas para poder ser aplicadas a la vida práctica y, en opinión de Arendt, someter a los muchos en nombre de la minoría. Ayudado por la analogía del proceso de fabricación, Platón justificó la trascendencia de las ideas filosóficas para la vida práctica de igual manera que el modelo trasciende el objeto fabricado:

Las ideas se convierten en los patrones firmes, «absolutos», del comportamiento y del juicio político y moral, en el mismo sentido en que la «idea» de una cama en general es

---

<sup>38</sup> “What Was Authority?” In *Authority*, C. Friedrich. (ed.) (1959) Cambridge: Harvard University Press. (Re-impreso para *Between Past and Future*.). Utilizo la versión española “Qué es la autoridad” en *Entre Pasado y Futuro*.



el patrón para hacer y juzgar la buena calidad de todas las camas particulares que se hayan fabricado... (EPF: 120)

El conflicto entre el filósofo y la polis es el contexto inmediato en el que Platón convierte las ideas en modelos y patrones para el comportamiento humano. Según Arendt, la ceguera del filósofo en la esfera de los asuntos humanos hizo que empleara las ideas como medidas e instrumentos de dominación. No obstante, Arendt afirma que: “las ideas se convierten en patrones sólo después de que el filósofo abandona el brillante firmamento de las ideas y vuelve a la oscura cueva de la existencia humana” (EPF: 120). Platón quería garantizar la obediencia voluntaria a las verdades evidentes, pero dado que sólo son evidentes para una minoría privilegiada (los filósofos), la obediencia del resto ha de ser garantizada de alguna manera y sin el recurso de la violencia externa. De ahí que las narraciones de premios y castigos en el más allá, con las que solía ocupar el final de sus escritos políticos, tengan fines políticos antes que religiosos. Con todo, la tiranía de la verdad de Platón, está en la base de las formas de gobierno específicamente autoritarias. Para Arendt, la verdad de la especulación ejerce su “fuerza coactiva” (EPF: 253) frente al poder político. Se trata de una verdad de “carácter despótico” (EPF: 253), tal como se ha evidenciado en todas las “utopías políticas” (EPF: 259), inspiradas en tal tipo de verdad. La verdad especulativa atenta frontalmente contra el principio básico del pensamiento político, pues para Arendt el pensamiento político es representativo y corresponde a la “mentalidad ampliada” de los hombres, la cual les permite juzgar. El juzgar se mueve en el terreno de la verdad factual y, teniendo en cuenta que es un pensamiento político, se concreta en el proceso de formar “opinión”. Arendt se mueve en el terreno de la *doxa*. Ahora bien, la mentalidad ampliada es fundamental, como presupuesto, para hacerse una opinión. Formarse una opinión implica tener en cuenta las opiniones de los que no están presentes, es decir, representar el punto de vista de los otros. No se trata de una cuestión de empatía, sino del ejercicio de la representación. Esto es el pensamiento “específicamente político” (McClure, 2006: 300) que se distingue de la solitaria contemplación filosófica.

Si aceptamos que, en esta primera teoría del juicio, éste precede y posibilita la acción, la aceptación de las cosas aparece como la reconciliación con la realidad que exigía la hermenéutica. Juicio y hermenéutica son las dos caras de la misma moneda y como tales inseparables de la acción humana en este mundo.

## 2.4. Las perplejidades del juicio y el problema de las categorías.

La cantidad de temas abiertos por el juicio, así como la amplitud de horizontes y la falta de concreción de muchas pistas nos dejan ante las perplejidades de lo que puede ser el juicio para Hannah Arendt. Resumimos en cuatro apartados las posibles cuestiones sin resolver planteadas por la pensadora de Hannover. En primer lugar, no queda claro qué tipo de facultad sea el juicio. En segundo lugar, en la relación con la acción, tampoco sabemos si el juicio es una actividad que precede o que se ejerce con posterioridad a la acción. En tercer lugar, descubrimos una serie de elementos en el juicio, cuya articulación o complementariedad no parece ser evidente: intuición, categorías, representatividad. Por último, Arendt reclama el juicio en medio de una crisis hermenéutica. El contexto anti-judicativo y privado de categorías del mundo moderno es la referencia de Arendt para reivindicar la pertinencia del juicio.

1. ¿Qué tipo de facultad es el juicio? El primer acercamiento arendtiano no deja de parecer un intento de salir del atolladero hermenéutico a que nos han abocado los totalitarismos. En este primer momento Arendt procede ampliando las intuiciones originales con las que intentaba responder a las preguntas fundamentales, a saber, cómo hacer del mundo un hogar de los hombres. Dichas intuiciones comienzan por plantear un rechazo a la filosofía y tratar de buscar los fundamentos de una nueva ciencia política. El juicio comienza a dibujarse desde el recurso a la *phronesis* de Aristóteles y después acude al pensamiento representativo kantiano. Analizando este asunto desde los últimos trabajos de Arendt, Albretch Wellmer (2001) indica que la primera teoría del juicio está ligada a la teoría de la acción y a los problemas que envuelven la praxis humana. Por ello, era de esperar una profundización en la *phronesis* como aquella facultad humana capaz de discriminar entre lo bueno y lo malo en el campo de las acciones humanas. Se trata de una peculiar racionalidad que espera ser ejercida en el campo de lo común. Pero Arendt, se aleja de Aristóteles al no reconocer una “comunidad ética” que pueda funcionar como base para el ejercicio de la *phronesis*. El *sensus communis* no es para Arendt sino una idea regulativa (Wellmer, 2001: 168). De hecho, toda la teoría de la acción arendtiana adolece de una imprecisión permanente. En *La Condición Humana*, obra central para encontrar los fundamentos de la teoría de la acción, Arendt no es capaz de ofrecer el

contenido de la acción. Qué sea la acción queda en suspenso. Incluso en la más benévola interpretación de Sheyla Benhabib (1988) la teoría de la acción queda sin concretar. Es cierto que su descripción fenoménica descubre en la natalidad, pluralidad y narratividad sus requisitos constitutivos, pero sigue quedando sin aclarar en qué consiste la acción. Y esto mismo ocurre con el juicio: ¿qué tipo de actividad es? Parece claro que Arendt quiere vincular un tipo de racionalidad con la praxis de los hombres, pero los sucesivos tanteos nos impiden realizar un asentamiento conceptual definitivo. En el ensayo “Qué es la libertad”<sup>39</sup> de 1960 afirma:

La voluntad, vista como una facultad humana diversa y separada, se pliega al juicio, es decir, al conocimiento de la buena finalidad, y entonces ordena su ejecución. El poder de ordenar, de prescribir la acción, no es asunto de libertad, sino una cuestión de debilidad o fuerza (EPF: 164).

Notamos cómo el juicio se equipara al conocimiento de la finalidad de la acción. En este caso la voluntad se subordina al juicio. El eco de *Los Orígenes* se hace notar. Tal como afirmaba Denneny (2006) Arendt ha descubierto en el fenómeno totalitario la encarnación de la metafísica de la voluntad de la época moderna. Juzgar para Arendt representa una alternativa. La supeditación de la voluntad al juicio puede entenderse en este sentido. Una vez que el mundo moderno ha perdido los puntos de anclaje el recurso a la voluntad no puede sino conducir a nuevas formas de coacción. Es por esta razón que el juicio se muestra como la única alternativa no coercitiva para estar en casa en un mundo sin referencias.

Podemos entrever que la facultad de juzgar fue para Arendt un auténtico quebradero de cabeza o un misterio al que se asomaba por etapas. En torno al juicio fue desplegando un diálogo consigo misma en el que nunca desapareció la motivación hermenéutica. Fruto de ese discursar y de otras circunstancias (como fueron el juicio a Eichmann o el descubrimiento de la crítica del juicio kantiana) encontramos los titubeos en torno a la facultad del juicio. Precisamente el juicio a Eichmann y la posterior controversia inclinaron su curiosidad hacia cuestiones éticas y morales. En febrero de 1965 inició una serie de conferencias en la *New School for Social Research* conocidas como “Some

---

<sup>39</sup> Título original "Freedom and Politics: A Lecture." *Chicago Review* 14/1 (Spring 1960): 28-46. (Sigo la traducción recogida en *Entre pasado y futuro*).

*Questions of Moral Philosophy*”<sup>40</sup>. En la cuarta conferencia Arendt se plantea si la facultad de juzgar hay que ligarla a la razón, a la voluntad y, en una nota manuscrita, añade: o *quizás una tercera capacidad mental*. El hecho de sus imprecisiones tal vez indique la inconformidad de Arendt con sus propios hallazgos.

2. En segundo lugar, respecto a la relación temporal con la acción, notamos una gran diferencia entre lo anotado en su diario en 1953 y lo expuesto en “Verdad y política” en 1967. En su diario filosófico había escrito que la comprensión precede y condiciona la acción. Dada la asociación del juicio con la comprensión, el juicio anticiparía la acción. La reconciliación con el mundo sería la condición previa a una nueva acción del hombre en el mundo. De este modo, el juicio y la política (la acción es la esencia del *bios politikos*) estarían íntimamente relacionados. Por eso el fundamento de la nueva ciencia política que anunciaba en 1954 tenía al juicio como horizonte y la *phronesis* aristotélica como referente. Sin embargo, el giro hacia las cuestiones morales y el propio desarrollo de su pensamiento, desplazarán el juicio en sentido contrario. Desde ahí comprendemos que en el ensayo de 1967 el juicio sea asimilado a la narración y se asiente con posterioridad a la acción para rescatar los ejemplos significativos. En este caso, la veracidad posterior a los hechos, constituida por la narración, se hace fundamento del juicio, el cual viene una vez aceptadas las cosas como son. Wellmer (2001) advierte esta dicotomía en la obra de Arendt, lo cual tiene relevancia no sólo en cuanto al juicio mismo sino en relación al sujeto. En el primer caso estaríamos ante el actor que utiliza el juicio para dirigir su acción y en el segundo ante un espectador para quien el juicio narrativo posterior a la acción representa una forma de hacer política.

3. El tercer lugar, nos encontramos ante el problema de los elementos del juicio. Es decir, si nos preguntamos cómo opera el juicio tenemos que tener en cuenta diversos aspectos. Hannah Arendt deja claro en un primer momento que lo que necesitamos para poder comprender son “categorías” y “patrones”. Como afirma en su conocida respuesta a Voegelin de 1953 los totalitarismos:

---

<sup>40</sup> Hannah Arendt Library of Congress, container 40, pp. 024642, 024645

han hecho explotar nuestras categorías tradicionales de pensamiento político (la dominación totalitaria es distinta de todas las formas de tiranía y despotismo de que tenemos noticia) y explotar nuestros patrones de juicio moral (los crímenes totalitarios quedan muy inadecuadamente descritos como "asesinato", y los criminales totalitarios apenas pueden ser castigados como "asesinos"). (EC: 487).

De igual modo, en una alocución emitida por RÍAS Radio-Universidad el 23 de marzo de 1953<sup>41</sup> vuelve a repetir el famoso binomio:

Entre las grandes dificultades que se oponen a la comprensión de esta novísima forma de dominación —dificultades que son al mismo tiempo prueba de que nos confrontamos con algo nuevo y no meramente con una variante de tiranía—, está el que no sólo todos nuestros conceptos y distinciones políticos son insuficientes para una comprensión adecuada del fenómeno totalitario, sino el que también todas nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio parezcan explotarnos entre las manos en el momento en que intentamos aplicarlos aquí. (EC: 365).

Y en “comprensión y política”, también del prolífico 1953, Arendt vuelve a insistir en lo mismo: nuestras “categorías de pensamiento político” y nuestros “patrones de juicio moral” se han derrumbado con los totalitarismos. Y, desde una perspectiva fenomenológica, añade que el fenómeno mismo que queremos comprender nos ha privado de nuestras “herramientas tradicionales de comprensión” (EC: 374).

Ahora bien, ¿qué son esas categorías y patrones? Son instrumentos de medida. Tal es como lo concibe Arendt en 1953: “unidades con que medir y las reglas bajo las que subsumir el caso particular” (EC: 391). Unidades y reglas que han desaparecido. Como dirá más tarde en “Qué es la autoridad” fue Platón quien trató de ofrecer patrones de comportamiento. Las ideas contempladas se convirtieron en medidas para el ámbito político, de igual manera que los modelos servían para el proceso de fabricación. Así, gracias a la adopción romana de la filosofía griega, estas “normas y modelos aceptados y consagrados por el tiempo” (EPF: 135) pasaron a la tradición de pensamiento político, la cual se sustentaba en la convicción metafísica de la identificación de existencia y esencia. Sin embargo, la antigua certeza de la unidad de pensamiento y ser se ha visto truncada por el descubrimiento kantiano del carácter antinómico de la razón. Por eso, en el citado

---

<sup>41</sup> “Los hombres y el terror”. *Ensayos de comprensión*: 359-370.

ensayo de 1946 “¿Qué es filosofía de la existencia?” Arendt había puesto el acento en el carácter inhóspito del mundo moderno y señala a Kant como el responsable de la demolición del “viejo mundo” (EC: 207). Dicho en otras palabras, la crisis hermenéutica, que los totalitarismos han sacado a la luz, hunde sus raíces en la crisis de la tradición metafísica de Occidente. Sin embargo, Arendt no se da por vencida ante las dificultades de la comprensión. Por ello, conmina a los lectores de “Comprensión y política” a una originalidad tal que permita comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin las reglas consuetudinarias de la moralidad. Buscando cómo operar, funda esta originalidad en la facultad de imaginar, la cual equipara al “corazón comprensivo”. Arendt asume el reto de comprender y juzgar sin tener ataduras, apelando a la imaginación, abriendo el camino para profundizar después en qué consista esa imaginación. Es este primer momento, y de la mano de Wordsworth, vislumbra que la imaginación corresponde a la “amplitud de mente” (EC: 392).

Al año siguiente de “Comprensión y política”, en la conferencia de Notre Dame a propósito de la relación entre pensamiento y acción, trata de distinguir la especulación filosófica del pensar político y afirma que la *phronesis* es una “intuición” (PP: 70). También afirma que el *phronimos* es el “hombre de entendimiento”, el hombre político por excelencia. Arendt distingue la *phronesis* como la facultad política más elevada. Clarificando aún más su postura, Arendt se da cuenta de que Aristóteles distingue la *phronesis* de la sabiduría del filósofo (QP: 112). Así, en *La Condición Humana*, y matizando la aseveración de Jaeger para quien la *phronesis* de Platón consistía en la “habilidad para medir”, Arendt afirma en una nota explicativa que *phronesis* “es de naturaleza política y no filosófica”, caracterizando “la percepción del estadista en vez de la visión del filósofo” (CH: 273). Respecto al juicio como “pensamiento representativo, en “La crisis en la Cultura” Kant aparece como el adalid de la “mentalidad amplia”:

...en la Crítica del juicio, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de «pensar poniéndose en lugar de los demás» y que, por tanto, él llamó «modo de pensar ampliado» (*eine erweiterte Denkungsart*)” (EPF: 232).

Mentalidad amplia es otra forma de indicar que el pensamiento político recoge la condición plural del ser humano. Si el pensar político es representativo, aquello a

representar son las posibles opiniones de otros por medio de la imaginación. La diversidad de puntos de vista de los otros, puesta en juego por la imaginación, es garantía de la validez de la propia opinión: “El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés” (EPF: 254). La opinión contrasta con la verdad en que ninguna opinión es evidente por sí misma, cosa que sí ocurre con la verdad. Pero dado que Arendt ha desechado la verdad evidente del filósofo, apostando por la opinión de la vida política, ha de encontrar el criterio de validez intersubjetiva de tal opinión. En este punto encontramos que la facultad para poder emitir opiniones es el juicio y, en este sentido, el juicio sería la alternativa kantiana a la tiranía platónica de la razón.

Arendt tantea, pues, diversas pistas para encontrar la alternativa definitiva a la contemplación filosófica: *phronesis* (intuición), corazón comprensivo, imaginación, mentalidad amplia ¿Cómo coordinar todas las pistas abiertas por Arendt? Creo que la identificación que hace entre Aristóteles y Kant en un primer momento ofrece posibilidades ciertas de enlazar los diversos elementos (no sin entrar en nuevas contradicciones). En los materiales que Arendt estuvo escribiendo para el encargo *Introducción a la Política*, entre 1956 y 1959 identifica por primera vez la *phronesis* de Aristóteles con la mentalidad amplia kantiana:

De esta *phronesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, apenas se ha hablado durante siglos. Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio. La llama «el modo de pensar más extendido» y la define explícitamente como la capacidad «de pensar desde la posición de cualquier otro» (QP: 112).

Esta identificación primera y entusiasta de la *phronesis* aristotélica con la facultad del juicio kantiano nos ayuda en un primer momento. La imaginación, capaz de traer la posición de los otros al propio juicio, nos permite validar intersubjetivamente la opinión propia. En este sentido, la intuición política que constituye la *phronesis* quedaría equiparada con la emisión de opiniones validadas por el ejercicio representativo de la imaginación. No obstante, y teniendo en cuenta la perspectiva hermenéutica en que Arendt elabora la teoría del juicio, nos podemos preguntar si este ejercicio representativo

puede llegar a colmar el vacío que ha dejado la desaparición de las categorías y patrones. No parece que Arendt estuviera muy segura de ello, a tenor de la elaboración posterior que fue realizando sobre su propia teoría del juicio.

4. El reclamo del juicio en medio de la crisis hermenéutica del siglo XX es la última de las perplejidades que trato en este apartado. La superficialidad del siglo XX fue denunciada en numerosas ocasiones y, en este sentido, Arendt comparte la misma observación que otros pensadores contemporáneos. Así, como ella, el último Levi Strauss de *Tristes Trópicos* lamenta la monocultura de la masa de nuestra civilización y Baudrillard, define la sociedad moderna como una sociedad del simulacro donde no hay una realidad que sustente los “sujetos sociales” (1998: 5-31). Decía Arendt en 1950 en su famoso “Informe desde Alemania”: “el tránsito de esta intimidad exaltada en el peligro, al crudo egotismo y a la creciente superficialidad de la vida de posguerra ha sido una experiencia verdaderamente descorazonadora para mucha gente” (EC: 310). La publicación de *Los Orígenes* continuará con la misma idea: “el intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas modernas tienen de su superficialidad en una Tierra superpoblada.” (OT: 366). Pero será el juicio a Eichmann la piedra de toque para que se muestre de manera clara la identificación de superficialidad y ausencia de pensamiento. Lo sorprendente en su caso era que su “única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad” (RJ: 161). Arendt añade:

la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar. (RJ: 161).

Estas consideraciones en torno a Eichmann no hacen sino confirmar las sospechas iniciales de Arendt acerca de un mundo sin anclaje y sin reflexividad. Alejada por decisión propia de la filosofía, señala que la superficialidad de Eichmann ni es exclusiva ni es decisiva. Se trata del síntoma de la crisis del siglo XX:

En el mismo sentido, y sólo un poco menos peligroso, discurre otro fenómeno bastante frecuente en la modernidad: la tendencia a rechazar el juzgar en general. Se trata de la desgana o incapacidad para escoger los propios ejemplos y la compañía, la desgana o incapacidad de relacionarse con los otros mediante el juicio, de donde nace los verdaderos *skandala*, los verdaderos escollos que los poderes humanos no pueden superar porque no son engendrados por motivos humanos ni son humanamente comprensibles. En eso



consiste el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal (Basic Moral Propositions, cuarta conferencia (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 40, pág. 024651).

El fenómeno, “la tendencia a rechazar el juzgar en general” es lo que ha conducido a la ausencia de sentido. Arendt plantea una salida poco menos que “utópica”. Decimos utópica no en el sentido de las utopías políticas denunciadas por Arendt, en las que la razón del filósofo impone patrones al comportamiento humano, sino en el sentido de los requisitos, puede que irreales, para llevarse a cabo.

La teoría arendtiana del juzgar se sitúa así en una visión global de la situación histórica actual, que Arendt interpreta como una crisis general de la moral y de la política occidentales: los criterios tradicionales de juicio pierden su autoridad, los valores últimos han dejado de ser factores de cohesión, las normas de la educación política y moral se han tornado especialmente vulnerables. En esta situación, lo mejor que podemos esperar es «el acuerdo de los juicios» en el seno de una comunidad ideal que juzga. El mayor peligro es abstenerse de juzgar, la banalidad del mal, el peligro de que, «a la hora de la verdad», la propia voluntad se rinda a las fuerzas del mal en lugar de ejercitar un juicio autónomo (Beiner, 2003: 198).

Queda claro que el peligro es abstenerse de juzgar y que el juicio autónomo es fundamental para escapar de la superficialidad, la estupidez y la banalidad. Pero, por más que sea necesario, encontramos dificultades en el ejercicio del juicio. Si es algo propio de los seres humanos, ¿por qué estuvo ausente en Eichmann y en tantos otros? ¿Es educable o Arendt piensa como Kant, para quien el juicio de gusto es una especie de “don”? También las preguntas surgen en torno al “deseo” expresado por los autores tras la lectura de Arendt. No parece nada obvio la posibilidad de acuerdo de los juicios y mucho menos la existencia de “comunidades ideales” que juzgan (la misma crítica que podemos aplicar a la “comunidad ideal” de Habermas). Por ello hablamos de perplejidades. Es manifiesta la crisis de sentido y la ausencia de juicio en el siglo XX, pero cómo salvar ese escollo no parece fácil y Arendt, a pesar de ofrecer en sus escritos un elenco variado de pistas, no termina por elaborar una propuesta clara.

No pretendo decir más de lo que dijo Arendt pero sí trato de adentrarme en alguna de las pistas ofrecidas. Fijemos nuestra atención en el marco temporal que ofrece: la tendencia a rechazar el juzgar en general es un fenómeno frecuente de la modernidad. Qué es, por qué y cuándo surge la modernidad son cuestiones en las que Arendt se adentra con

inusitada frecuencia y con su habitual profundidad. Desde los inicios de su obra y con el fin de entenderlo, procede a realizar un análisis riguroso del origen de la época moderna. El punto de partida, ya lo conocemos: la ruptura de la tradición.

### **3. La ruptura de la tradición y el naufragio de la historia**

En “La crisis en la cultura”, Hannah Arendt había establecido la dificultad y el reto. La dificultad: el hilo de la tradición con el pasado está roto. El reto: descubrir el pasado por nosotros mismos:

Y la tarea de conservar el pasado sin la ayuda de la tradición, y a menudo incluso contra las normas e interpretaciones tradicionales, es la misma para toda la civilización occidental. En el plano intelectual, aunque no en el social, Estados Unidos y Europa están en la misma situación: el hilo de la tradición está cortado y debemos descubrir el pasado por nosotros mismos, es decir, leer a quienes lo integran como si nadie los hubiera leído antes. (EPF: 216).

Este texto, publicado en la primavera 1960 repite lugares comunes que Arendt llevaba indicando durante la última década desde la publicación de *Los Orígenes*. El texto es muy claro, pero al mismo tiempo plantea dos dificultades. Una respecto al hecho afirmado: la ruptura de la tradición: ¿cuáles son los indicios que permiten realizar tal afirmación? La segunda dificultad es la propia del reto planteado: ¿cómo conservar y apropiarse del pasado si no hay senda que nos conduzca a él?

#### **3.1. El hilo roto de la tradición**

Vamos con la primera dificultad. En un primer momento, Arendt da por sentada la ruptura de la tradición: levanta acta de la situación. En un momento posterior, desgrana las consecuencias e implicaciones de tal ruptura. Finalmente se adentra en el cómo de la cuestión. Este orden lógico no implica una sucesión cronológica en los trabajos de Arendt, la cual vuelve sobre este tema una y otra vez. Desde la aparición de *Los Orígenes* Hannah Arendt había tratado de mostrar la ruptura de la tradición como un punto de llegada, un punto de inflexión. En el prólogo de 1950 escribía:

Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor (OT: 5).

La dignidad de la “tradición” ha sido usurpada por la corriente subterránea de la historia occidental. Qué entiende Arendt por tradición y qué sea para ella esa corriente subterránea de la historia ocupará las preocupaciones y trabajos que siguen a su obra magna. En efecto, al poco tiempo de la publicación de *Los Orígenes*, Arendt se embarcó en la empresa de rastrear los elementos totalitarios del estalinismo en la obra de Marx. Para realizar tal investigación pidió una beca la fundación Guggenheim, la cual respondió favorablemente en el otoño de 1952. Las investigaciones de Arendt en torno a esta cuestión se encuentran recogidas en las casi mil páginas reunidas en la Biblioteca del Congreso en Washington. Como tal obra nunca fue publicada, si bien muchas de sus intuiciones y reflexiones se encuentran diseminadas en las obras de finales de los cincuenta y principios de los sesenta. Si nos interesa la figura que Arendt presenta de Marx es porque en el autor de Treveris, Arendt vislumbra el final de la tradición de pensamiento político occidental, no tanto porque Marx la destruyera, sino porque Marx fue consciente de las perplejidades a que nos había conducido el final de esa tradición. Marx se encuentra en la encrucijada. Por una parte, es consciente de estas perplejidades y lo refleja en la asunción de las categorías de “labor” y de “historia”. Pero al mismo tiempo, Marx pertenece a la tradición de pensamiento occidental: “las raíces de Marx se hunden mucho más profundamente en la tradición de lo que incluso él mismo supo” (KMT: 17). Arendt deja claro que el fenómeno totalitario no bebe de la tradición occidental, ni por la parte del nazismo (en autores como Nietzsche, Platón, Hegel o Lutero) ni por la parte del estalinismo, recurriendo a Marx. Dicho en otras palabras, no podemos acusar de totalitarismo a los autores de la tradición occidental, pues el totalitarismo supone su ruptura. Arendt lo remarca expresamente:

muy pocos de entre quienes se entregan a esta línea argumental parecen conscientes de que acusar a Marx de totalitarismo es tanto como acusar a la propia tradición occidental de acabar necesariamente en la monstruosidad de esta nueva forma de gobierno. (KMT: 17)

Los totalitarismos son expresión de una novedad que no habría surgido sin la ruptura de la tradición. El único elemento que conecta a Marx con los totalitarismos es la conversión del pensamiento de Marx en ideología marxista. Este sería para Arendt el “único vínculo” (KMT: 18). La ideología racista del nazismo no estaría, para Arendt, anclada en la tradición occidental. Son las ideologías rasgos definitorios de los totalitarismos, tal como había establecido en *Los Orígenes*. Y son los totalitarismos la piedra de toque (no Marx ni elementos anteriores): “El hilo de nuestra tradición, en el sentido de una historia continuada, sólo se rompió al emerger las instituciones y políticas totalitarias, que ya no podían comprenderse mediante las categorías del pensamiento tradicional” (KMT: 21). Marx se hace cargo de las transformaciones que trajeron consigo tanto la revolución industrial como las revoluciones francesa y americana. Arendt señala que Marx se hace cargo de estas transformaciones con las categorías tradicionales, por lo que la dilucidación de su aporte queda atravesada por contradicciones. Marx está, por una parte, anclado en la tradición, pero, por otra, rompe con ella. Arendt muestra en qué sentido Marx está unido a la tradición y en qué sentido aparecen elementos anti-tradicionales. Se halla unido a la tradición en el elemento utópico de una sociedad sin clases, lo cual coincidiría con el ideal de vida de las antiguas ciudades griegas. Donde Arendt descubre el elemento anti-tradicional en Marx en la “glorificación de la labor” (KMT: 24). La labor para Arendt se había mantenido en el ámbito prepolítico de la vida en el mundo de los seres humanos. De hecho, en la consideración griega de la política, Arendt había descubierto que eran los esclavos quienes se ocupaban de una esfera tan poco pública como era la labor. El carácter anti-tradicional de Marx consiste en hacer entrar a la labor en el ámbito público (donde nunca antes había estado) haciendo “borrosa” (KMT: 25) las distinciones entre trabajo y labor. Será en *La Condición Humana*, donde Arendt realice la distinción entre las tres actividades de la *vita activa* de los hombres, labor, trabajo y acción, bajo las cuales los hombres viven en el mundo. La labor se relaciona con la satisfacción de las necesidades básicas de la vida del ser humano en un sentido meramente biológico, el trabajo con la creación de artefactos que configuran el mundo de los hombres y la acción corresponde al hecho de la vida inmaterial de los hombres y la esfera de la política. Arendt otorga a cada una de las tres actividades unas “condiciones básicas” (CH: 21). Así, la condición de la labor es la vida, la del trabajo la mundanidad y la de la acción la pluralidad. Hay que notar que el mundo, como tal, es resultado de las actividades del trabajo y la acción, sin que la labor tenga nada que ver ni con la configuración del mundo ni con su carácter público. Sin embargo, los cambios de la época moderna, alteraron la jerarquía de la *vita*

*activa*, provocando diversas suplantaciones y roturas. El hecho de que Marx haya introducido la labor en el mundo y la haya elevado como la principal de las actividades humanas muestra hasta qué punto Marx manifiesta la característica fundamental del mundo en el que vivimos: “el cambio” (KMT: 23).

El cambio fundamental operado por Marx y con el que, según Arendt, rompe con la tradición consiste en dar el salto de la teoría a la praxis. “La labor creó al hombre” (KMT: 34) afirma Marx contra el dogma cristiano tradicional según el cual Dios había creado al hombre. Al poner la labor en el centro de su pensamiento, Marx estaba diciendo que “es la necesidad lo que hace humano al hombre” (KMT: 33) y con esto estaba poniendo la “igualdad universal” en el centro de la vida pública, algo que hasta entonces no había ocurrido. Partiendo desde Platón y Aristóteles y llegando hasta Kant, Arendt muestra que los dos pilares fundamentales en los que se fundamentaron todas las definiciones de gobierno fueron “ley” y “poder”. Y esto implicaba que no todos eran libres. La primitiva experiencia griega, según la cual la libertad operaba como un bien prepolítico, no había muerto, de ahí que los libres fueran únicamente los gobernantes, quienes tenían la potestad del ejercicio del poder. Cuando Marx introduce en torno a la labor la “igualdad universal” de los hombres está atentando frontalmente contra la tradición de pensamiento político de Occidente y haciendo saltar por los aires las distinciones teóricas de tal tradición. Dice Arendt que, si todos son libres, nadie es libre. No quedan fronteras políticas con las que poder hablar de libertad. Por ello la libertad se convierte en algo “carente de significado” (KMT: 51). Y desde el momento en que la libertad carece de significado se da una ruptura de facto con la tradición de pensamiento político de Occidente, pudiendo, de esta manera, influir de “manera directa en los acontecimientos políticos” (KMT: 55). Por esto, poner la labor como creadora del hombre es, para Arendt, una afirmación verdaderamente revolucionaria.

Marx entendía la tradición como la “tradición de la filosofía” (KMT: 24). Cuando decimos que las afirmaciones de Marx se levantan contra la tradición filosófica lo hacen en cuanto “desafía la supuesta condición no práctica de la filosofía” (KMT: 65) y en este sentido se levanta contra las distinciones que habían surgido en la tradición de pensamiento político occidental. Arendt diferencia entre filosofía y política, hasta tal

punto que lleva el conflicto entre ambas al corazón mismo de la tradición de pensamiento político. Según Arendt la tradición de pensamiento político occidental se caracteriza por lo siguiente:

i. El primer lugar, el conflicto entre filosofía y política se remonta al comienzo de la tradición. El pensamiento político precede a la tradición filosófica. Cuando esta surgió lo hizo despreciando la política y tratándola con desdén. Pero ese desprecio forma parte de la tradición misma. No podemos prescindir de ello, puesto que va a configurar el devenir posterior, el lugar de la política en la esfera de los asuntos humanos. Y este desdén hacia la política se da tanto en Platón como en Aristóteles, quienes realizan sus síntesis filosóficas cuando la polis entraba en franca decadencia. Platón, tratando de aplicar las medidas de la contemplación a la vida práctica, y Aristóteles, asegurando la política como un medio para obtener otros fines, erosionaron la dignidad propia de la acción política. Por ello, en el mismo origen de la tradición de pensamiento político hay que situar el desprecio a que se ve sometida, el cual corre “como un hilo rojo” (KMT: 63) desde Platón hasta la Edad Moderna. Este desprecio de la filosofía por la política forma parte de las primeras intuiciones de Arendt y, por ello, hemos de considerarlo una cuestión nuclear. En 1951 escribía a Jaspers:

sospecho que la filosofía no es totalmente inocente en este lío. Naturalmente no en el sentido de que Hitler tenga alguna cosa que ver con Platón. Más bien diría en el sentido de que la filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto claro de la realidad política, y no podía tener uno, ya que, por necesidad, ha hablado del hombre y sólo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad. Pero no debería haber escrito todo esto, se trata de ideas todavía sin madurar (AJC: 166).

Años más tarde, afianzaba estas sospechas indicando que “la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo” (CH: 242). La distinción entre filosofía y política, además de permitirle posicionarse fuera del círculo de los filósofos, le sirvió para enmarcar la política en un ámbito propio que constituye la esencia de la tradición del pensamiento político.

ii. En segundo lugar, este desprecio filosófico que condenaba a la política a la mera obediencia de las reglas impuestas por la contemplación, fue crucial para el

establecimiento de la política entre dos ámbitos: la labor y la filosofía. Arendt habla de una política “derivada” (KMT: 62) en dos sentidos. Por una parte, la política vino a la existencia por la necesidad biológica de los seres humanos, en cuanto ellos necesitan seguir vivos. Por esta razón, la política no tendría un origen propio. De esta manera son los datos pre-políticos de la vida biológica los que constituyen el origen propio de la política. Por otra parte, la filosofía y la contemplación como fin y como la más alta posibilidad de destino humano hace de la política un medio para tal fin. Marx rompió el marco tradicional de la política por arriba y por debajo. Por arriba, convirtiendo la teoría en praxis y pretendiendo que la filosofía pudiera transformar el mundo. Es decir, Marx hace de la política “la única actividad inherentemente filosófica” (KMT: 66). Por debajo, puesto que la centralidad de la labor no sólo rompe la tradicional jerarquía de las actividades que constituyen la vida humana, sino que, además, permea un ámbito que hasta entonces le estaba vedado: la política.

Por estas razones, la tradición de pensamiento político occidental que Arendt sitúa en Platón y Aristóteles (KMT: 21, 60) – aunque en ocasiones se pregunte si no tiene que retrotraerse hasta Parménides (QP: 67) – queda rota por la obra de Marx y el vínculo “ideológico” que tiene con los totalitarismos. Hay que decir que, aunque Arendt tratara de vincular en un principio el bolchevismo con la obra de Marx, advirtió desde muy pronto que la transformación marxiana de la concepción de la política afectó tanto al estalinismo como al nazismo.

Nos preguntábamos arriba por el indicio que nos permite afirmar que el hilo de la tradición se ha roto. El hecho de la ruptura lo encontramos en emergencia de instituciones y políticas totalitarias (KMT: 21). El indicio de que esa ruptura, presente en nuestros días, lo encontramos en la centralidad que nuestro mundo otorga a la labor. Nos hallamos en un tipo de sociedad que refleja con asombrosa exactitud la profecía de Marx, para quien toda actividad humana se ha de considerar en términos de labor. Vivimos en un tiempo en el que, en palabras de Arendt, “los que no se ganan la vida por la labor, son juzgados parásitos en una sociedad de laborantes” (KMT: 58).

### 3.2. La brecha y la historia.

Una vez constatada la ruptura, queda pendiente la segunda cuestión ¿cómo acceder al pasado? Arendt afirma que lo que se ha perdido es el hilo de la tradición, no el pasado: “la innegable pérdida de la tradición en el mundo moderno no implica una pérdida del pasado, porque tradición y pasado no son lo mismo” (EPF: 103). El prefacio a *Entre Pasado y Futuro*, puede ayudarnos a entender la posición de Arendt. Comienza el prefacio con el famoso aforismo de René Char: “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* - nuestra herencia no proviene de ningún testamento —” (EPF: 9), lo cual da pie a la pensadora judía para insistir en el sentimiento de orfandad que acompaña al hombre contemporáneo cuando trata de rastrear el pasado buscando una referencia de sentido.

Se da cuenta de que el acceso al pasado no es posible sin comprometer el pensamiento. *Entre pasado y futuro* no es un libro al uso, sino una colección de ensayos, una muestra de ejercicio de pensamiento que implica una “interpretación crítica del pasado” (EPF: 20). En la justificación de esos ejercicios de pensamiento político, Arendt introduce como razón fundamental que la ruptura de la tradición ha expulsado al hombre contemporáneo de la familiaridad con los conceptos. Lo ha devuelto a una condición de incertidumbre que la tradición había solapado. Es lo que Arendt llama la “brecha”. “Sospecho que la brecha no es un fenómeno moderno, que quizá ni siquiera es un dato histórico, sino algo coetáneo de la existencia del hombre sobre la tierra” (EPF: 19) indicaba nuestra autora. La brecha consiste en una región del espíritu, una pequeña “senda sin tiempo” entre el pasado infinito y el futuro infinito. Según Arendt no podemos volver a unir el hilo roto de la tradición y no podemos cerrar la brecha abierta entre pasado y futuro, una brecha que se hizo presente una vez que la tradición se rompió. La intuición arendtiana es especialmente valorada por François Hartog (2007) quien otorga a Arendt la clarividencia propia de quien es capaz de intuir en las “brechas” las roturas del tiempo. Hartog insiste en la perspicacia que Arendt muestra ante la condición de nuestro tiempo, la cual, desde la óptica del historiador francés, corresponde a un régimen de historicidad presentista.

La brecha había sido soldada por lo que, desde tiempo romano, llamamos tradición. Esa tradición, romana primero y cristiana después (cuando la Iglesia asumió el legado político del Imperio Romano) mantuvo al hombre occidental a salvo de vivir en la brecha. Sin



embargo, en la época moderna esa tradición se fue debilitando cada vez más hasta que se rompió. Una vez rota la tradición, la brecha se hace presente de nuevo y, con ella, la exigencia de una nueva oportunidad para el ser humano. Y decimos exigencia, pues para Hannah Arendt la irrupción de esta brecha se convirtió en un “hecho de importancia política” (EPF: 20). La brecha se hace evidente por el acontecimiento político, nuevo y fundamental del siglo XX: el totalitarismo. Y, a pesar de la urgencia y de la trascendencia del momento político, Arendt conserva el optimismo en lo que a la brecha se refiere. Moverse en ella, implica poder acceder a la comprensión de la realidad pues es la “única región en la que, quizá, al fin aparezca la verdad” (EPF: 20).

A través de la brecha, Arendt está tratando de ofrecer a los hombres de su tiempo una salida al problema hermenéutico y al problema de la relación con el pasado. En “Comprensión y política” decía en relación a los totalitarismos: “el problema con la sabiduría del pasado es que se nos muere entre las manos, por así decir, tan pronto como intentamos aplicarla honestamente a las experiencias políticas centrales de nuestro tiempo” (EC: 374). Si la brecha entre pasado y futuro implica una interpretación crítica del pasado y si puede ser el único ámbito de verdad parece que el acercamiento historiográfico al pasado ha dejado de tener sentido para ella. Confluyen en Arendt varias “caracterizaciones” que lo que podemos entender por historia y varios indicios que nos indican por qué se ha convertido en una “vía muerta”.

1. Historia como “continuidad”. Podemos hablar de la historia como “continuidad”, en un sentido llano y simple. De ahí que los totalitarismos hayan terminado con esta continuidad y por lo tanto por lo que constituía la historia del pensamiento político occidental. Es lo que se desprende de su investigación sobre Marx. En el ensayo “La tradición y la época moderna” afirma:

La dominación totalitaria como un hecho establecido, que en su carácter sin precedentes no se puede aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político y cuyos «crímenes» no se pueden juzgar según las normas de la moral tradicional ni castigar dentro de la estructura legal de nuestra civilización, rompió la continuidad de la historia de Occidente. (EPF: 32-33)

Y también afirma que se rompió “el hilo de nuestra tradición, en el sentido de una historia continuada...” (KMT: 21). Por eso, como afirma en el prólogo de *Los Orígenes* “son

vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto” (OT: 5). En el mismo párrafo del prólogo ofrece la razón por la que tal esfuerzo se ha vuelto inútil: ha emergido la corriente subterránea de la historia y es la responsable de la ruptura de la tradición. ¿A qué se refiere Arendt? La emergencia de la corriente subterránea de la historia se ha producido por la consolidación de las instituciones totalitarias. Esta corriente subterránea estaba compuesta por los elementos que han permanecido ocultos al público pero que, al mostrarse decisivos en la cristalización del fenómeno totalitario, han salido a la luz. Dice Arendt:

los elementos que más tarde cristalizaron en el nuevo fenómeno totalitario; apenas fueron advertidos por la opinión ilustrada o por la del público en general, porque pertenecían a una corriente subterránea de la historia europea en la que, ocultos a la luz del público y a la atención de los hombres ilustrados, suscitaron una virulencia enteramente inesperada (OT: 9).

Entre esos elementos destacan el antisemitismo, el imperialismo, la filosofía de Hobbes o la consolidación de las ideologías. La filosofía de Marx, en alguno de sus aspectos, también constituye uno de los elementos fundamentales. Sin embargo, Arendt quiso profundizar en el asunto y realizó la posterior investigación sobre el marxismo a la cual ya hemos aludido. Para entender la emergencia de esta corriente subterránea hemos de tener en cuenta algo fundamental: fue necesaria una justificación teórica que aglutinara estos elementos y les diera cabida en un marco lógico. Y este marco lógico lo constituyó la legalidad histórica. Los regímenes totalitarios no justificaban estos elementos sino como premisas de la deducción lógica, una deducción que había de hacerse con la “necesidad” deductiva de la legalidad. La gran novedad de los totalitarismos es que llevaron esta “necesidad” del plano teórico al ámbito práctico y pusieron sus recursos al servicio de unas “aparentemente sobrehumanas leyes de la Historia” (OT: 131). Por eso las ideologías totalitarias son la fiel encarnación de lo que Arendt entiende por ideología:

una ideología difiere de una simple opinión en que afirma poseer, o bien la clave de la Historia, o bien la solución de todos los «enigmas del Universo» o el íntimo conocimiento de las leyes universales ocultas de las que se supone que gobiernan a la Naturaleza y al hombre (OT: 143).

Tener la clave de la Historia (nótese que Arendt escribe aquí en mayúscula) implica conocer las leyes de la misma. Y dado que la Historia opera de manera análoga a la lógica,

cuyas leyes son la esencia del pensamiento deductivo, las leyes necesarias de la historia son la clave para comprender al mundo. Hemos llegado a la caracterización de la historia que hacen los totalitarismos: la historia como “necesidad”.

2. Arendt entiende que la caracterización de la historia como “necesidad” propia de los totalitarismos tiene consecuencias de gran calado. Los regímenes totalitarios no sólo afirmaron haber conocido la clave de la necesidad histórica, sino que, además, trataron de asegurarse de que tal necesidad era llevada a cabo. En efecto, la “necesidad” de la Historia se asimiló a la necesidad de la Naturaleza, haciendo de los regímenes totalitarios meros ejecutores de la legalidad. Arendt apunta a una modificación sustancial de concepto de Ley. Para la teoría política tradicional, la ley era un elemento de estabilidad y una garantía del ejercicio de la libertad de los hombres. Por el contrario, para los regímenes totalitarios las leyes son expresiones del movimiento:

El término mismo de "ley" ha cambiado de significado; de denotar el marco de estabilidad en el seno del cual las acciones humanas debían tener lugar, y se permitía que tuvieran lugar, se ha convertido en la pura expresión de estos movimientos en sí mismos. (EC: 410).

Los movimientos a los que se refiere Arendt son los de la Historia y la Naturaleza, las cuales son articuladas a través de leyes que los regímenes totalitarios dicen conocer. Es más, las leyes se colocan por encima de los mismos regímenes totalitarios, de tal suerte que estos se constituyen como meros intérpretes privilegiados y ejecutores de la necesidad natural e histórica: “los gobernantes, en consecuencia, no aplican leyes, sino que ejecutan ese movimiento de acuerdo con la ley que le es inherente; no pretenden ser justos ni sabios, sino conocer "científicamente"” (EC: 411). Y esta es la razón principal para que el terror tuviera lugar. El terror totalitario no es sino el medio de la necesidad histórica que los gobernantes se limitan a aplicar. El terror termina con el espacio del ejercicio de la libertad y ejecuta el movimiento prefijado de la Historia y la Naturaleza. Las leyes de la Historia y la Naturaleza se expresan a través del terror. Es más, estas leyes, de donde manan las leyes positivas, permiten hablar de una doble medida en la consideración legal de los totalitarismos. Dice Arendt que, desde el punto de vista de la ley positiva los movimientos totalitarios son ilegales por desafiar tales leyes, pero desde el punto de vista de la legalidad histórica no son en absoluto arbitrarios, puesto que ejecutan fielmente las leyes de la Naturaleza y la Historia sin traducirlas a criterios de bien o mal:

El régimen totalitario es "ilegal" en la medida en que desafía a la ley positiva; pero no es arbitrario en la medida en que obedece con estricta lógica y ejecuta con escrupulosa compulsión las leyes de la Historia o de la Naturaleza. (EC: 409).

Además, concebir la historia en términos de necesidad aún en una única entidad el sujeto-objeto de la historia: la humanidad. La Humanidad única es, por una parte, el producto final (objeto) de estas leyes. Y, además, la humanidad o especie humana es la “portadora activa” (EC: 409) (sujeto) de estas leyes. En los regímenes totalitarios la intencionalidad de dominio total descansa sobre la expectativa de transformación y unificación de la humanidad. Esta humanidad unificada es la que, según Arendt, permite a los totalitarismos acelerar la marcha de la historia. La pretensión de que la humanidad “marche” (EC: 413) al mismo ritmo que los movimientos de la Naturaleza y la Historia permite a los regímenes totalitarios acelerar la historia anticipando, incluso, lo que de otra manera era inevitable en el concurso de las leyes de la necesidad:

El terror ejecuta en el acto las sentencias a muerte que la Naturaleza ha pronunciado ya sobre razas o individuos no aptos, o que la Historia ha declarado ya para clases e instituciones moribundas, sin tener que esperar a la eliminación más lenta y menos eficiente que de todos modos iba presumiblemente a producirse (EC: 413).

Aplicar la necesidad histórica al ámbito de la actividad humana produce una extraña exención en quienes aplican tal necesidad. Arendt es muy gráfica al respecto. Destacamos tres metáforas, dos de ellas extraídas de los proverbios populares.

i. En primer lugar, se hace eco de Randall Jarrell quien utiliza la metáfora de la “tortilla y los huevos”. Habría que romper los huevos para hacer una tortilla. Arendt parte de la metáfora para tratar de entender el caso de la necesidad histórica en el partido comunista ruso. A propósito de la reubicación de los excomunistas y su papel en el partido en el pasado, Arendt indaga en los mecanismos psicosociales que movían los hilos del partido. Las acusaciones entre miembros del partido para señalar las futuras víctimas de las purgas obedecían a la ley de la necesidad histórica, sólo que se despojaba a la historia de su carácter impersonal. Hacer la tortilla de la historia siempre ha requerido el sacrificio de romper los huevos: “...la Historia mundial, en la medida en que aspira a la grandeza, ha requerido siempre de grandes sacrificios, y siempre los ha recibido.” (EC: 334). Por

ello, continúa la pensadora judía, hay que estar “embriagado de Historia” (EC: 334) para poder considerar su necesidad como una orden: “Quienes se habían proclamado protagonistas de la Historia recibieron ahora, muy al contrario, la orden de hacerlo ellos mismos.” (EC: 335). La expresión es aún más clara cuando Arendt habla de los “hacedores marxistas de Historia” (EC: 335). La historia, desde la perspectiva de la filosofía de Marx y desde la lógica interna del partido comunista se convirtió en algo en que los hombres podían aplicar los mecanismos del proceso de fabricación.

ii. Por ello, en segundo lugar, Arendt se sirve de la metáfora del cepillado y las virutas: “donde cepilla el carpintero caen virutas” (EC: 335). El cepillado es la necesidad histórica y las virutas son los sacrificios que tal necesidad exige, en la cual se incluyen las purgas de partido, en el caso del partido comunista: cada miembro del partido terminó siendo una “viruta en potencia” (EC: 336).

iii. La tercera metáfora es la del “río”: “los acontecimientos políticos y la acción política se disuelven en el devenir histórico y la historia se entiende en sentido literal como un río” (QP: 72). Es esta metáfora la que quizá da cuenta de manera más gráfica al proceso histórico como una corriente que arrastra. La coacción externa del miedo y el terror y la coacción interna de la ideología, impiden al hombre salir de la corriente, toda vez que su libertad individual queda anegada por la fuerza del torrente en el que se ve inmerso. Arendt hace gala, en esta ocasión, de una sutileza realmente admirable cuando afirma que la “libertad” de la corriente histórica impide al hombre resistirse a tan libre fluir y le obliga a convertirse en un “momento” (QP: 72) de tal aceleración. De esta forma, la fuerza de la corriente histórica estaría arrebatando la libertad humana, camuflándola como un momento más de la gran libertad de la historia. Y este es el momento decisivo para la supresión de la libertad en el plano de la acción.

Todas las imágenes referidas reflejan que la necesidad histórica y sus consecuencias lógicas dejan muy mal parada la libertad humana, por no decir herida de muerte. Precisamente la libertad humana es el sacrificio exigido por cualquier concepto de historia en el que las leyes de la necesidad alimenten el proceso.

Entendemos ahora por qué, desde esta crítica, el proyecto de investigación en torno a la figura de Marx pretendía encontrar, en su exaltación de la labor, las raíces de las transformaciones que los totalitarismos mostraron de manera tan evidente. La labor, desde la elevación a primera actividad por Marx ha copado todo el espectro de la actividad humana, incluida la historia. El hecho de intentar fabricar la historia, como evidencia la práctica totalitaria, no hace sino remitirnos a Marx. De igual modo, la consecuencia práctica en torno a la “superfluidad” de los seres humanos hunde sus raíces en dicha transformación. Romper los huevos o eliminar virutas no es sino confirmar que el excedente del proceso de fabricación ha de ser eliminado. Las sentencias de muerte no son sino cumplimiento de la necesidad histórica, una Historia, comprendida en términos de fabricación. Por ello, como afirma Serrano de Haro:

La pretensión ideológica de los totalitarismos perseguía refundar las condiciones estructurales del mundo de la vida y del mundo de la Historia, al punto de que los seres humanos individuales resultaran superfluos y la condición humana, capaz de pensar y actuar con sentido, fuera el factor a eliminar en la construcción ideológica de un universo alternativo (Serrano de Haro, 2008: 303).

Sólo quien cepilla tiene la clave de la Naturaleza y la Historia, sólo quien se considera intérprete de la ley de la Historia o hacedor de la misma puede dirimir el destino de los seres humanos. Por eso comprendemos la afirmación arendtiana acerca de los medios de tal necesidad histórica: el “terror totalitario intenta «estabilizar» a los hombres con el objeto de liberar las fuerzas de la naturaleza o de la historia” (OT: 465). Los totalitarismos son la expresión de la necesidad histórica y, lo que es más, también son la expresión máxima de la autocomplacencia explicativa. Una vez que la necesidad se constituyó como fundamento de la explicación de la realidad social e histórica, la auto-comprensión que le acompaña es inherente como principio explicativo. Dice Arendt: “no es casual que el concepto de necesidad haya sido tan dominante en todas las filosofías modernas de la historia, en las que el pensamiento se orientaba filosóficamente y buscaba llegar a la autocomprensión” (QP: 95). De ahí que cualquier elemento ajeno a la necesidad, y la libertad humana lo es, fuera considerado un obstáculo para la comprensión y ejecución de las leyes de la Historia y la Naturaleza. La nueva configuración de un universo alternativo se logrará una vez se haya eliminado cualquier elemento desestabilizante. Por eso, los totalitarismos pretendieron acabar con cualquier incertidumbre posible. El control

del proceso de fabricación histórica tenía que ser absoluto. Así, podemos entender que la destrucción de la espontaneidad de los seres humanos obedece a la legalidad histórica, de la que los totalitarismos son meros ejecutores. Acabar con la libertad es un imperativo histórico. Lo cual no quiere decir que se elimine teóricamente. Arendt distingue con especial cuidado la afirmación teórica de la libertad con su negación en la práctica. Dice al respecto:

este desarrollo del totalitarismo es realmente el paso decisivo en el camino de la supresión de la libertad, lo que no niega que desde un punto de vista teórico el concepto de libertad haya desaparecido allí donde el concepto de la historia ha reemplazado en el pensamiento moderno al de la política (QP: 72).

Teniendo en cuenta que, para Arendt, la libertad es la esencia de la vida política no podemos menos que preguntarnos si concibe algún modo distinto de acceder al pasado que no sea la historia entendida como necesidad y que logre sortear las dificultades de la ruptura de la continuidad histórica. Si atendemos a sus propios escritos descubrimos la nostalgia de otra forma de hacer historia en que la relevancia política es el eje central. En el estudio sobre los elementos marxistas que están a la base de los totalitarismos, afirma que el rasgo principal del mundo moderno es el cambio. De ahí surge la idea de la historia como “cambio” (KMT: 20, 33) frente a la historia como “registro de la acción política del pasado” (KMT: 33), indicando, así, que la transformación que opera la filosofía de Marx en la política y en la historia ha asestado el golpe de gracia a un modo de hacer historia que ya no existe.

3. La tercera caracterización de la historia corresponde, por tanto, al “registro de la acción política del pasado”. El reconocimiento de este tipo de historia aparece tímidamente en los escritos de los primeros cincuenta, para ir aumentando, paulatinamente, su presencia y profundidad en obras posteriores. La historia aquí, no es sino una especie de concatenación de las actividades de los hombres, un engarce continuo de las mismas, una especie de “milagro de improbabilidades infinitas” (QP: 65). Si hablamos de proceso en este sentido de historia nos referimos al constituido por las iniciativas humanas y a la aceptación de la emergencia de nuevas iniciativas. Esta caracterización de la historia como cruce de las iniciativas tiene en cuenta la concurrencia humana y, de esta manera, Hannah Arendt considera que el proceso histórico es resultado

de la acción conjunta de los hombres: “el proceso de la historia resulta de las iniciativas humanas y está continuamente atravesado por nuevas iniciativas” (QP: 65). Distingue este proceso de aquel otro constituido por “fuerzas extra, sobre o infra humanas, esto es, en las que el hombre que actúa es excluido de la historia.” (QP: 65). Esta segunda acepción de proceso, es la característica de la historia entendida como necesidad. La exclusión de los seres humanos de la Historia (utilizamos la mayúscula de Arendt) es la previsión básica para que la necesidad no se detenga. Por esta razón, y con el fin de salvaguardar la libertad humana en su ámbito de actuación, Arendt rastrea en el pasado en busca de un concepto de historia cuyo centro de gravedad fuera lo político. Lo encuentra en la Antigüedad griega. El mundo preclásico de los griegos es el punto de referencia (y de fascinación) para Hannah Arendt. Allí descubre un mundo donde el narrador de historias narra las gestas de los agentes para asegurarles la gloria en la posteridad. Arendt pone especial énfasis en destacar lo que fundamenta este concepto de historia de los antiguos: la imparcialidad. La Guerra de Troya, narrada por Homero, es el ejemplo destacado. La consideración que el antiguo aedo hace tanto de Aquiles como de Héctor es la base de este modo de hacer historia. Sólo salvando las acciones de la ruina del olvido es posible que exista la historia. Esto es igualmente válido para todos los hombres que actúan, independientemente del bando que ocupen. Y lo mismo cabe decir de Heródoto, cuando trata de conservar las gestas “tanto de los helenos como de los bárbaros” (QP: 108).

Este tipo de historia, salvaguarda las acciones de los hombres. La libertad, como meollo de la acción humana queda entonces ligada íntima e indisolublemente con la historia. El problema es que la historia como necesidad ha terminado con la historia de los antiguos. La primera aniquila la libertad de los hombres, mientras que la segunda la promueve. He aquí el dilema. La superfluidad actual de los hombres y la sociedad de laborantes en que vivimos nos indica que ha triunfado el concepto de historia basado en la necesidad. Sin embargo, nuestra propia experiencia nos dice que somos seres capaces de iniciar acciones, es decir, somos seres libres. Entendemos de esta manera la siguiente reflexión de Arendt:

Ninguna filosofía de la historia moderna consiguió hacer las paces con la tozudez intratable e irracional de la pura factualidad; los filósofos modernos idearon todas las clases de necesidad, desde la dialéctica de un mundo del espíritu o de las condiciones materiales hasta las necesidades de una naturaleza humana presuntamente invariable y



conocida, para que los últimos vestigios del al parecer arbitrario «podría haber sido de otra manera» (que es el precio de la libertad) desaparezcan del único campo en que los hombres son libres de verdad. (EPF: 255).

La política es un asunto de la factualidad. No hemos dejado de ser seres políticos (libres) por el mero hecho de que se haya impuesto un modo de hacer historia basado en la necesidad. Esa es la convicción y la reserva de Arendt. Sin embargo, la experiencia totalitaria nos ha mostrado hasta dónde pueden llevar las leyes de la necesidad más allá del sentido común y del mundo común de los hombres. Como afirma una de sus comentadoras:

En su opinión, el totalitarismo se caracterizaba por la creencia de que «todo es posible»: no solamente un desprecio de los límites morales, sino la convicción de que no existen límites de ninguna clase a las cosas que podemos hacer, siempre y cuando entendamos los procesos dinámicos de la naturaleza y la historia y vayamos en su mismo sentido. «Hasta hoy, la creencia totalitaria en que todo es posible parece haber demostrado únicamente que todo puede ser destruido» (Canovan, 2000a: 60).

Todo puede ser destruido, incluso la libertad humana, como pusieron de manifiesto las atrocidades de los regímenes totalitarios. Entendemos que la persistencia de tal amenaza en nuestro mundo es la principal preocupación de Arendt. Las tendencias de hacer de todo lo humano un proceso necesario es la mayor amenaza para la política en nuestros días. Hannah Arendt era muy consciente de que la “novedad” totalitaria podría emerger de nuevo en cualquier momento: “como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora” (OT: 383).

La brecha en que vive el hombre contemporáneo implica, pues, reconocer la libertad de los hombres, pero también el riesgo de que nuevos totalitarismos puedan anegar lo público. Vivir en la brecha implica reconocer que la exigencia de la necesidad histórica se ha instalado como paradigma de la actuación humana y, sin embargo, desde nuestra intrínseca libertad, necesitamos vernos iluminados por los acontecimientos del pasado. El antiguo concepto de historia se transformó en un concepto de historia en el que la libertad humana parece no tener cabida. Sin embargo, la libertad de los hombres sigue reclamando no sólo marcos de actuación sino las referencias del pasado. El ejemplo de la Revolución Húngara muestra cómo el ser humano es capaz de nuevos acontecimientos en el mundo

(en el auténtico sentido histórico de la palabra). La pregunta sigue siendo cómo permitir que el pasado se abra paso una vez que la tradición está rota. La interpelación al pasado apunta a descubrir los orígenes de la transmutación de un concepto de historia en otro. Y la intención desde el presente, no es otra que la que Arendt pone en boca de Tocqueville: que el pasado pueda “arrojar luz sobre el futuro” para que la mente del hombre no “vague en la oscuridad” (EPF: 12, 86).

\* \* \* \*

A lo largo de este primer capítulo he tratado de presentar la encrucijada en que se encuentran la política, la hermenéutica (juicio) y la historia en el siglo XX, una vez que los totalitarismos hicieron acto de presencia y se pusieron en marcha. La perplejidad de Hannah Arendt ante esta nueva forma de gobierno deriva del hecho de que ha puesto contra las cuerdas el concepto de mundo, las posibilidades de comprenderlo y nuestra vinculación con su pasado.

La filosofía de Arendt es una respuesta a estos desafíos y, en mi opinión, un intento de restablecer su ejercicio y su dignidad. Por eso, la investigación de Arendt se centró, a pesar de ciertos titubeos, en el marco conceptual que posibilitó el advenimiento de los totalitarismos: la época moderna y su concepto de historia. En lo que sigue me acerco al análisis de Arendt partiendo desde la vinculación metodológica con su maestro, Martin Heidegger.

## Capítulo II. Heidegger, sombra y luz

---

*La tarea de una destrucción de la conceptualidad deformada de la metafísica, que prosigue en el pensamiento actual, fue abordada por Heidegger en sus primeros años de docencia. La reconducción pensante de los términos de la tradición al idioma griego, al sentido natural de las palabras y a la sabiduría oculta del lenguaje que ha de buscarse en ellas, reconducción llevada a cabo por Heidegger con increíble vigor, dio nueva vida al pensamiento griego y a su capacidad para interpelarnos.*  
(Gadamer, H.G. *Verdad y Método*, II)

La constatación de que hemos perdido el mundo, la política y la historia empuja a Arendt no sólo a valorar la situación presente sino a indagar en las raíces de tal enajenación o alienación. Aunque, como palabras sigan existiendo, "mundo", "política" e "historia" denotan realidades que son resultado de transformaciones anteriores, perdiendo el horizonte ontológico en que nacieron. Arendt es consciente de que cualquier intento de pensar la realidad en nuestros días tiene que tener en cuenta que nos hallamos en un paradigma que ha dejado atrás la metafísica tradicional. Los comentaristas de Arendt han asumido que ella misma se enmarca en un pensamiento “decididamente postmetafísico” (Wellmer, 1998: 75). En la “introducción” a *La Vida del Espíritu*, su última obra, recoge lo que había anticipado en *El pensar y las reflexiones morales*, reconociendo que Dios, la metafísica, la filosofía e incluso el positivismo han muerto. Son “muertes modernas” (DHA: 113) que constituyen un “supuesto común no examinado de casi todo el mundo” (VE: 22). Es este nuestro punto de partida para comprender la indagación de Arendt a propósito de la pérdida del hombre contemporáneo. Ella admite que el planteamiento

postmetafísico está determinando nuestra forma de pensar pero no así nuestra capacidad de pensar. Por ello, en la situación actual, ella hace valer su tan conocido pensar sin barandilla (*denken ohne Geländer*), el cual conlleva dos ventajas. En primer lugar, la posibilidad de “mirar al pasado con ojos nuevos, descargados del peso y la guía de la tradición y, por ello, disponiendo de una tremenda riqueza de experiencias en bruto, sin estar vinculados por ninguna prescripción sobre cómo operar con esos tesoros” (VE: 23). En segundo lugar, dado que el pensar ya no es una actividad de los pensadores de profesión, sino que, vinculado a la distinción del bien y del mal, puede ser ejercido por los no profesionales, resulta exigible a cualquier persona.

En este sentido, el planteamiento postmetafísico de Arendt intenta generar espacios para que tal pensamiento pueda ser ejercido. Pero ello conlleva realizar una deconstrucción o destrucción de las categorías filosóficas:

Me he incorporado claramente a las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible partiendo del supuesto de que el hilo de la tradición se ha quebrado y no seremos capaces de renovarlo. Desde una perspectiva histórica lo que se ha derrumbado en realidad es la trinidad romana que durante milenios ha unido la religión, la autoridad y la tradición. La pérdida de esta trinidad no anula el pasado, y el proceso de desmantelamiento no es destructivo en sí mismo; se limita a sacar conclusiones de una pérdida que es un hecho y, como tal, ya no forma parte de la historia de las ideas sino de nuestra historia política, de la historia del mundo. (VE: 242).

Que Arendt hable, al final de su vida, de ruptura de la tradición o del derrumbe de la trinidad romana se alinea con el clima intelectual de sus años de juventud. Da la impresión de que los problemas filosóficos de sus años de formación en Alemania aparecen con renovado interés en los últimos años. La efervescencia de la Alemania de los años 20 y el impacto que tuvo en Arendt tiene un protagonista fundamental: Heidegger. Cuando se produce el encuentro entre ambos, Heidegger llevaba tiempo avanzando en una dirección: destruir la historia de la metafísica. La intención no era otra que evidenciar el ocultamiento del Ser que se había producido en la historia de la metafísica.

En este contexto, Arendt aparece en Marburgo. Hablar de Arendt implica, a menudo, referirnos a su maestro. La abundante correspondencia entre ambos ha sido recogida y

documenta una relación que va más allá de lo meramente académico<sup>42</sup>. La relación intelectual también es foco de numerosos estudios y de opiniones contrapuestas como adelantábamos en el primer capítulo. Lo que es innegable es que se hace imposible presentar la figura de Arendt sin Heidegger:

Heidegger. Este es el suelo filosófico del trabajo doctoral que nos ocupa. Cualquier intento de leer a Arendt – a pesar de la facilidad que dicho intento supone – sin tener en cuenta a Heidegger parte de una comprensión profundamente *equivocada* de Arendt y no puede, por tanto, conducir a otra cosa que no sea una perenne confusión respecto a las categorías políticas que la filosofía de Arendt pone en juego en el análisis de la época (Fernández-Flórez, 2007: 22).

Con estas palabras de la tesis doctoral de Lucía Fernández-Flórez comenzamos este capítulo dedicado a la relación entre Arendt y Heidegger. En el primer capítulo habíamos adelantado la relación entre ambos en torno a la posibilidad de que el hombre esté en casa en el mundo. Eso nos llevó a contrastar el “mundo” de Heidegger y la crítica arendtiana a tal consideración. Era, posiblemente, la crítica más explícita de la pensadora judía a su maestro. Pero ella no siempre fue tan clara al respecto.

Por ello, el presente capítulo muestra los puntos de la filosofía de Heidegger (explícitos e implícitos) que influyen en el desarrollo posterior de Hannah Arendt. La pertinencia del capítulo viene dada por el proceso de la tesis en curso. En el primer capítulo partíamos de la situación del hombre contemporáneo. En el tercer capítulo mostramos cómo Arendt desmonta el concepto moderno de historia para sacar a la luz las raíces de esta situación. Pero ¿cómo justificar este proceder de Arendt? Tal es el propósito del capítulo II: mostrar cómo Arendt toma prestado el método destructivo de Heidegger. Heidegger lo aplica a la historia de la metafísica. Arendt al concepto moderno de historia. No obstante, no puede presentarse el método destructivo de Heidegger sin tener en cuenta la motivación ontológica de Heidegger, cuya aportación queda como una asunción de la filosofía de Arendt: la correlación ser – aparecer.

---

<sup>42</sup> Ursula Ludz, editora de las obras de Arendt ha reunido en una publicación la correspondencia entre Arendt y Heidegger. La obra recoge tres periodos: 1925-1932, década de los cincuenta, 1960-1975. Al primer periodo de efervescencia, sigue un gran silencio en el que Heidegger se compromete con los valores del NSDAP mientras Arendt se ve abocada al exilio. A partir de 1950 se restablece la correspondencia por iniciativa de Arendt. LUDZ, U. (ed.) (2000) *Correspondencia 1925-1975 Arendt – Heidegger*, Barcelona: Herder.

## 1. El problema ontológico: Ser y Apariencia

En las últimas obras de Arendt brillan algunos de los temas de juventud. Desde Nueva York, en la última etapa de su vida, recordaba sus años de formación universitaria en Alemania. En el exilio americano Arendt se había distanciado de la filosofía para adentrarse en la política y en la historia. Había dejado los temas propiamente filosóficos a un lado (aunque siempre mantuvo un diálogo fluido con la filosofía). Al final de su vida retoma algunos de los temas pendientes, como sugirió Hans Jonas (2000). Los temas pendientes llevan el pensamiento de Arendt al interior del ser humano. Hace un análisis de las facultades internas del hombre (pensamiento, voluntad, juicio) una vez que en su obra anterior se había dedicado a la vida pública. Descubrimos en estos últimos escritos una claridad ausente en el resto de su obra. Arendt hace un esfuerzo por explicitar lo que a lo largo de su obra había quedado latente pero no suficiente explícito. No obstante, a pesar de su esfuerzo clarificador, había perdido gran parte de su frescura y del vigor con el que escribía en su madurez. Además, la obra quedó inconclusa.

Una de las cosas que más llama la atención es descubrir la afirmación ontológica inicial de *La Vida del Espíritu*:

Nada podría tener una apariencia – incluso la misma palabra carecería de significado – si no existiesen receptores de dichas apariencias, es decir, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y manifestar reacciones – en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo – frente a lo que no sólo está ahí por las buenas, sino que aparece ante ellos como objeto de su percepción. En este mundo al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino *ser y apariencia coinciden* (VE: 31).

Si ser y aparecer coinciden, y como tal son señalados al final de su vida, nos preguntamos ¿de dónde viene tal afirmación ontológica en Hannah Arendt? Los años de formación universitaria en su Alemania natal nos ofrecen la respuesta. El encuentro con Heidegger fue determinante.

### 1.1. El camino de Heidegger

Para Heidegger la cuestión fundamental era recuperar el ser. La historia de la metafísica occidental había ocultado los primeros destellos del ser que habían aparecido en la

filosofía griega. Con esta motivación, Heidegger articula su pensamiento apoyando su investigación en una lectura particular de Aristóteles, con quien mantiene un diálogo constante. *Ser y Tiempo* es, sin duda, la obra que supone un antes y un después en la vida académica de Heidegger. En ella, aparece una nueva dirección de la ontología (que irá profundizando a lo largo de su vida). Heidegger postula un abandono de la metafísica del sujeto (con una profunda crítica a Descartes) para rescatar el acceso pre-teórico y directo al ser. *Ser y Tiempo* es fruto de un largo periodo de incubación en la que Heidegger dialoga, critica y transforma la filosofía de Husserl. La relación de Heidegger con Husserl no es fácil de calificar. Se trata de una relación compleja al punto que Crowell señala una “dinámica de atracción y repulsión” (2005: 49). Heidegger necesitaba el aparato conceptual de Husserl, pero al mismo tiempo quería ir más allá (aunque para Heidegger significaba dar pasos hacia atrás). Antes de *Ser y Tiempo* Heidegger proyecta la transformación de la filosofía y, como tal, los núcleos temáticos fundamentales han quedado reflejados en obras anteriores. Por ello, para comprender la importancia de *Ser y Tiempo*, es importante conocer su prehistoria y la línea discursiva de Heidegger, los conceptos fundantes y fundamentales y la relectura que hace de la fenomenología de Husserl<sup>43</sup>.

Heidegger era estudiante de la universidad de Friburgo, a la que Husserl llega en 1916. La fama de Husserl ya era notoria para aquel entonces. Heidegger, comienza a practicar la fenomenología en 1919, alternando las consideraciones de Husserl con la relectura y profundización de Aristóteles. A partir de 1919 Heidegger realiza la primera síntesis de su pensamiento en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. En esa obra Heidegger se muestra crítico con la escolástica de su formación y con el neokantismo en el que se había educado. Matiza su relación con Husserl y se aprecia la influencia de Dilthey, Agustín de Hipona y Pablo de Tarso. El diálogo con Aristóteles se profundiza desde el acceso a su filosofía práctica. Dos son las tareas que se propone

---

<sup>43</sup> En lo que sigue tomamos como referencia los análisis de Jean-Luc Marion, Jesús Adrián Escudero y Modesto Berciano: Marion J.-L. (2011). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires: Prometeo; Adrián Escudero J. (2003) "Aclaraciones terminológicas en torno al informe Natorp de Heidegger", *Signos Filosóficos* 10: 103 -126 y (2008) *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Herder; Berciano M. (2001). *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Heidegger: la recuperación de la vida para la filosofía y el descubrimiento de un método que le permitiera captar el sentido de la vida y sus vivencias.

Heidegger pretendía convertir la filosofía en una ciencia originaria y por ello renuncia a la teorización anterior porque la objetivación teórica implicaba perder el mundo de la vida. Heidegger quiere reinstalar la filosofía en el mundo de la vida (Berciano, 2001) pero eso implica modificar el concepto de vivencia (*Erlebnis*) de Husserl. Heidegger tiene como meta desprender la vivencia de la carga teórica que le había impuesto Husserl a través de la fenomenología.

Por ello, Heidegger trata de convertir la fenomenología en fenomenología hermenéutica para que la vivencia se desprenda de los actos reflexivos. En esta tarea Heidegger se ve obligado a transformar las categorías y a reinterpretarlas según su propia intencionalidad. Para Heidegger la tarea de la filosofía no consiste tanto en “lograr un conocimiento abstracto de los objetos como en establecer una relación práctica con nuestro mundo circundante, compartido y propio” (Adrián, 2008: 20). Para ello, Heidegger se nutre de la filosofía práctica de Aristóteles, como muestran los cursos de comienzos de los años veinte. No obstante, era consciente de que no podía rehabilitar sin más la filosofía aristotélica. En el contexto filosófico de la Alemania de su tiempo era ineludible el diálogo con la filosofía de Husserl, el neokantismo y la tradición filosófica anterior.

Husserl va a ser el interlocutor privilegiado (siempre desde sus propios intereses y la lectura de la filosofía práctica de Aristóteles). Heidegger muestra su hoja de ruta a partir del *Informe Natorp* de 1922, el cual es toda una declaración de intenciones. Ahí Heidegger plantea la realización de “una ontología fenomenológica al hilo de la destrucción de la historia de la ontología” (Adrián, 2003: 103). El proyecto ontológico no va a olvidar el deseo originario de 1919: rescatar la vida para la filosofía. Esto implicaba tener en cuenta la dimensión hermenéutica soslayada tradicionalmente por la historia de la filosofía. Es decir, la realización de una ontología fenomenológica tiene una intencionalidad hermenéutica:

Por primera vez en el curso de 1921-22 Heidegger se refiere explícitamente a una situación de evidencia o de experiencia fundamental que provoca la decisión primaria de un cuestionar apasionado. Apela en particular a la situación de comprensión



(*Verstehenssituation*) que la filosofía debe incorporar para indicar la dirección adecuada de su interrogar (Segura, 1999: 84).

El problema fundamental que Heidegger encuentra en la filosofía de Husserl es que la ontología había quedado fuera del programa renovador de la fenomenología. Husserl había planteado en las *Meditaciones Cartesianas* que la fenomenología no era sino un "idealismo trascendental" (1968, Hua I: 118), puesto que la conciencia determina todo aquello que se presenta para ser visto. En 1907 había alcanzado la reducción fenomenológica, la cual "permite alcanzar al ente como tal, a saber como absolutamente dado en y a la intuición pura de una mirada trascendental" (Marion, 2011: 70). El hecho de que Husserl privilegie la intuición sobre la donación hace que restrinja la ontología a sus expresiones regionales. De esta manera fenomenología y ontología no coinciden.

Heidegger parte de un punto diametralmente opuesto. No parte del idealismo, sino de la donación. Por ello la fenomenología va a ser el método de la ontología. Es más, en el §7 de *Ser y Tiempo* presenta una "ontología fenomenológica universal" (Heidegger, 2012: 38). Esto se entiende en la tríada en que Heidegger presenta la cuestión: filosofía, ontología, fenomenología. La filosofía, para ser una ciencia universal, tiene que ser ontología: "la filosofía debe justificarse a partir de sí misma en tanto que ontología universal" (Heidegger, 1975, GA, 24: 27). Husserl había dejado al ente confinado en los márgenes de conciencia. Heidegger pretende abrir el ente al ser y para ello ha de considerar que la fenomenología, convertida en método, va a la cosa misma pero con vistas al ser. Es decir, la fenomenología apunta, en Heidegger desde el ente hacia el ser, como queda de manifiesto a partir de su curso del semestre de verano de 1925, titulado *La investigación fenomenológica es interpretación del ente en dirección a su ser*. Así, podemos decir con Marion que Heidegger realiza dos inversiones: "la fenomenología, llevada al servicio de la filosofía y no de sí misma, trabaja como de método en función de la ontología. La fenomenología sirve metódicamente para hacer ontológica a la filosofía" (2011: 73).

Ahora bien ¿no proponía Husserl una vuelta a las cosas mismas? Sí, pero "sólo hasta un cierto punto" (Marion, 2011: 78): la conciencia. Aquí se produce la escisión fundamental entre Heidegger y Husserl, la cual explica la conversión de la fenomenología en método. Para Husserl lo que aparece es admitido no por el mero hecho de que aparezca, sino

porque aparece en una instancia aceptada previamente. Por eso, si preguntamos si es la intuición o es la aparición quien dona, responderemos que es la intuición: "la intuición se erige en tribunal (tribunal de la intuición, más originario que el de la razón) de la aparición como presencia efectiva de lo que se da. De este modo la conciencia recibe lo que aparece, en tanto que la intuición determina su validez" (Marion, 2011: 83). Por ello, el retorno a las cosas mismas se convierte en "retorno a las fuentes de la intuición" (Husserl, 1968, Hua III: 360). Esto hace que el fenómeno en Husserl, a pesar de pretender la perfecta aparición de la presencia pueda ser llamando "fenómeno llano" (Marion, 2011: 89).

El problema no resuelto por Husserl es que tal fenómeno llano tiene más que ver con la autoridad que lo legitima que con su propia aparición. Por ello, Heidegger da una vuelta de tuerca indicando en el ya mencionado §7 de *Ser y Tiempo* que el fenómeno es lo que se muestra a sí mismo (*das-Sich-an-ihm-selbst-zeigende*). Heidegger pretende rescatar el fenómeno a partir de su propia donación, teniendo en cuenta que la visibilidad no se representa, sino que se presenta. En lugar de reducir la presencia del fenómeno a la reducción de conciencia Heidegger permite la donación de lo que se muestra más allá de la intuición. Por ello, acuña la expresión "contraconcepto" (*Gegenbegriff*) (Heidegger, 2012: 28, 31), el cual se refiere al contra-juego de manifestación y encubrimiento que lleva consigo el fenómeno. Para Heidegger hay algo en el fenómeno que no se muestra a en primera instancia, algo que permanece oculto que le pertenece al fenómeno porque constituye su fundamento.

El fenómeno de Husserl se caracteriza por ser evidente, de tal manera que todo lo que no sea evidente tiene que desaparecer, tal como indica la lógica de la reducción. En Heidegger el fenómeno abarca lo visible y lo no visible. Para Husserl el fenómeno se convertía en un objeto cierto. Para Heidegger hay que contar con lo que no aparece, por ello Marion advierte que la fenomenología para Heidegger conlleva la tarea de "hacer aparente no sólo lo inaparente, sino también el juego de lo aparente con lo inaparente en la aparición" (2011: 92).

¿Por qué este juego de palabras de Heidegger? ¿Dónde quiere llevar la cuestión? A la recuperación del ser. Husserl había limitado la fenomenalidad a la aparición de conciencia. Heidegger señala que lo inaparente del fenómeno lo constituye y que la

fenomenología tiene que seguir el camino de lo inaparente para poder dar cuenta de la presencia del fenómeno en toda su profundidad. Ahora bien, ¿qué es eso oculto o inaparente del fenómeno que lo acompaña siempre y lo constituye como tal? El ser. Si Heidegger quiere recuperar la ontología tiene que abordar la cuestión del ser. Y la pregunta por el ser sólo puede hacerse teniendo en cuenta que el fenómeno no puede agotarse en los márgenes de la intuición. Nosotros pensamos el ser a partir de la apertura del ente. Por ello, Heidegger considera que el fenómeno no puede agotarse en el aquí y ahora de su presencia.

La reducción de Husserl impedía acceder al fenómeno como un ente, ya que se circunscribía al correlato noemático de conciencia. Heidegger reorienta la reducción más allá de esta inmanencia husserliana. Así, la reducción de Heidegger conduce “del fenómeno como descubrimiento de un ente a su comprensión en profundidad en vistas a su ser” (Marion, 2011: 100).

En Heidegger se encuentra una liberación del fenómeno al considerarlo como ente en el horizonte del ser. El ente se halla abierto al ser y tal apertura concierne al descubrimiento del ente. Heidegger une el hecho de que el ente se presente en el horizonte del ser con las facultades humanas para descubrirlo. El ser, profundidad y fundamento de los entes, lo es también de un ente privilegiado para lograr el acceso al ser: el *Da-sein*. Desde aquí se entiende la vinculación que Heidegger asume entre el ser y lo que nosotros podemos “pensar” y descubrir. El hecho de que efectúe la reducción fenoménica (con miras al ser) desde el *Da-sein* apunta en este sentido. El ser abre las posibilidades del descubrimiento del ente presente, pero sin entrar él mismo en la presencia. El ente puede ser descubierto porque se halla en el horizonte del ser.

Heidegger lleva la fenomenología de Husserl más allá de los límites de la intuición y realiza una reducción “ontológica, en tanto que abre la cuestión del ser” (Marion, 2011: 278). Sin embargo Husserl y Heidegger parten de un supuesto fundamental, donde nos encontramos también el planteamiento de Arendt con el que comenzábamos la sección: “cuanto hay de apariencia, tanto hay de ser” (*Soviel Schein - soviel Sein*)<sup>44</sup>. Se trata de una afirmación a la que Heidegger recurre a lo largo de su obra: ser y aparecer coinciden.

---

<sup>44</sup> La cita se remonta a J. F. Herbart (1968) *Hauptstücke der Metaphysik* (1806), *Sämtliche Werke*. Frankfurt am Main, Bd2: 187. En Husserl la encontramos en las *Meditaciones Cartesianas*, § 46 (Hua I: 133). En

En *Introducción a la Metafísica* de 1935 Heidegger (2001) afirma que esa unidad oculta de ser y apariencia, a la que ya no estamos acostumbrados, se perdió hace mucho tiempo. Sin embargo, dice que tal unidad se hace ineludible si se pretende recuperar el ser. Heidegger procede de la siguiente forma: después de analizar etimológica y gramaticalmente el vocablo ser, avanza en la delimitación de las relaciones del ser (ser-devenir, ser-apariencia, ser-pensar y ser-deber ser). En relación con la apariencia descubre que la polisemia de la palabra alemana *Schein* indica que el aparecer puede ser: a) el brillo, b) el aparecer y hacer aparecer algo, c) la mera apariencia como lo que algo aparenta (2001: 96). Una vez establecidas las distinciones el reto consiste en vincular la apertura de la cuestión del ser realizada en *Ser y Tiempo* con un régimen de apariencia polisémico. Por ello Heidegger recurre al vocablo griego *physis* indicando que permite entender aquello que brilla, así como lo que se muestra y lo que aparece. Ser y apariencia van de la mano. Así destaca Heidegger que ocurrió en la poesía y en la tragedia griegas hasta la llegada de Platón, quien envió al ser al mundo suprasensible, desligándolo de la apariencia.

Teniendo en cuenta el mundo griego pre-platónico, la apariencia en Heidegger da lugar a diferentes perspectivas ya que ofrece puntos de vista diversos. Así, la apariencia como aspecto (*Ansicht*) da lugar a que nos formemos una opinión sobre algo. En este sentido, Heidegger juega de nuevo con la polisemia de un término, griego en esta ocasión: *doxa*. *Doxa* puede referirse: a) al "prestigio", b) al aspecto que algo ofrece, c) a la apariencia como mero parecer-ser y d) al punto de vista u opinión que alguien se forma.

¿Por qué Heidegger juega con la polisemia de los términos? La insistencia en considerar la "mera" apariencia como una de las acepciones posibles recoge la degradación a que la metafísica desde Platón había sometido la apariencia, excluyendo el resto de posibilidades. Por otro lado, Heidegger también quiere salir al paso de la consideración de la apariencia como algo "subjetivo" o "imaginado" (2001: 100). Esta polisemia de los términos le garantiza a Heidegger un exceso de posibilidades que articulan el acceso al ser en más de un camino.

---

Heidegger aparece en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (GA, 20: 119, 189) y en *Ser y Tiempo*, §7 (2012: 36).

En efecto, el hecho de que apariencia y ser vayan de la mano no quiere decir que la apariencia sea únicamente el "estar al descubierto":

Sin embargo, la apariencia no sólo hace aparecer el ente tal como propiamente no es, es decir, la apariencia no sólo disimula el ente del que la apariencia es, sino que también se encubre a sí misma en tanto en apariencia, en la medida en que se muestra como ser (Heidegger, 2001: 103).

La apariencia muestra y encubre a un mismo tiempo. Tal naturaleza de la apariencia hace que pueda engañar al hombre y llevarlo a la ilusión. Así, Heidegger reconoce que apariencia, engaño o ilusión puedan ir de la mano en lo que él llama "entrelazamiento del ser con el estar al descubierto y la apariencia" (2001: 104)

Teniendo en cuenta la diversidad que indica la polisemia de los términos y la posible confusión que la apariencia puede provocar, Heidegger, interpretando a Parménides, identifica tres caminos que el hombre puede trazar:

- El camino hacia el ser (ineludible)
- El camino hacia la nada (inaccesible)
- El camino hacia la apariencia (eludible, aunque siempre accesible)

Pensar fue para los griegos abrir y trazar estos caminos. Con la decisión acerca de estos caminos comenzó lo que para Heidegger es la historia.

## 1.2. Arendt y la apariencia en un mundo de fenómenos

En *La Vida del Espíritu* Arendt dedica a la Apariencia el primer apartado de la sección dedicada al pensamiento. Arendt utiliza la misma palabra alemana que Heidegger: *Schein*. Pero en su caso no cita a Heidegger sino a Merleau-Ponty al destacar que *Schein* y *Erscheinung* son dos caras de la misma moneda (VE: 40) Arendt adopta una postura menos compleja que Heidegger. Simplifica la relación del ser humano con la apariencia abriendo las posibilidades de su simple reconocimiento. Así, siguiendo a Heidegger, apunta al perspectivismo que brota del aspecto (Heidegger, 2001: 99) en el que se da la apariencia, pero Arendt no lo degrada al punto de convertirlo en mera *doxa*. Más bien,

encontramos en Arendt un reconocimiento fenoménico del mundo: las apariencias constituyen el mundo en que vivimos.

Para Arendt, la apariencia se da porque hay siempre un espectador a quien ofrecer la presencia. Incluso la conciencia personal no es más que la apariencia ante uno mismo. El mundo es un escenario en el que las apariencias se van sucediendo. La percepción de los otros siempre concurre con la apariencia mostrada. Arendt da muestras de conocer la postura de Heidegger y de Husserl, pero en el texto se apoya más en Merleau-Ponty y en Kant. El hecho de que la lectura de Kant oriente la reflexión arendtiana sobre la apariencia es de suma importancia, ya que la incorporación de Kant se hace desde la *Crítica del juicio*, donde, para Arendt, Kant esconde su filosofía política y su filosofía de la historia. El juicio estético de la *Crítica del juicio* es interpretado por la pensadora judía como el paradigma del juicio político. De ahí que el perspectivismo con el que dota su teoría de la apariencia esté, en este caso, apropiándose de las características con que Kant dotó al juicio estético. Arendt transforma el juicio estético de Kant en el juicio político, según el cual en el mundo, todos somos actores y espectadores.

El perspectivismo de Arendt hace del mundo un gran teatro en el que nos jugamos el ser en cada representación. La motivación de *La Vida del Espíritu* no era otra que justificar la implantación del juicio reflexionante de Kant como instancia última para abordar la historia. Considerar que la apariencia puede ser percibida desde diferentes puntos de vista es el primer paso para ello. Este es el contexto en el que hemos de leer lo que para ella es la apariencia. Por ello, podemos decir que Arendt orienta en perspectiva kantiana la ontología de Heidegger.

Así, una vez que sabemos que Kant y no Heidegger es el interlocutor privilegiado de *La Vida del Espíritu* nos preguntamos cómo interpreta el giro ontológico que hizo famosa la filosofía de Heidegger.

*La Vida del Espíritu*, es la última obra (inconclusa) de Arendt. Ella había retomado el contacto con Heidegger desde los años 50 y había normalizado la relación que había existido entre ambos. Con los ánimos mucho más serenos, Heidegger vuelve a aparecer explícitamente en las referencias escritas (y no de forma velada). Así, casi cincuenta años después de haber asistido a la revolución conceptual en las clases de Heidegger, Arendt

reincide sobre algunos de estos temas. La influencia de Heidegger es innegable. Existen coincidencias asombrosas, pero también diferencias fundamentales, sobre todo en lo que respecta a la relación del ser con el pensar. En lo que sigue exponemos la relación conceptual entre Arendt y Heidegger en torno a la apariencia. Lo hacemos señalando las semejanzas y las divergencias.

### 1.2.1. El mundo de apariencias a la luz de Heidegger. Semejanzas

En este apartado señalamos las semejanzas entre el Aparecer en Arendt y en Heidegger:

1. La correlación ser – aparecer. Es la afirmación principal en que coinciden. En ambos late la crítica a la contemplación platónica. Arendt acusa a Platón de haber separado el ser de las apariencias para garantizar que las medidas invisibles se convirtieran en estándares estables de la acción política. El mundo de las apariencias, o lo que es lo mismo, el mundo de la política, encontraba así un asidero en la filosofía, pero también una justificación y una subordinación. Las apariencias del mundo quedaban subordinadas al ser de la contemplación filosófica. Arendt rechaza esta postura. Esta es la misma acusación que Heidegger lanza contra Platón: las ideas se convierten en "prototipos" y modelos conforme a los que orientarse (Heidegger, 2001: 167). La relación de Heidegger con Platón es más compleja que la de Arendt. A lo largo de su vida fue modulando su postura y tratando temas diversos, tanto en relación con la metodología platónica (diálogos) cuanto en su concepción de la verdad, la noción del "eidos", la centralidad del bien o la importancia del mito<sup>45</sup>. Heidegger rechaza la separación apariencia – ser y cuestiona la contemplación platónica desde una perspectiva ontológica. Platón es a los ojos de Heidegger el autor que más ha contribuido a la pérdida del ser. En *Introducción a la Metafísica*, Heidegger afirma: "Sólo en los tiempos de la sofística y de Platón se acabó por definir la apariencia como *mera* apariencia de modo que fue degradada. Al mismo tiempo, el ser en tanto *idea* fue elevado a un lugar suprasensible" (Heidegger, 2001: 101). Para Heidegger es clave el hecho de que el ser fuera descubierto como *fisis* antes del periodo clásico de la filosofía. Destaca a Heráclito y Parménides porque plantearon la pregunta fundamental por el ser en unos términos que se perdieron

---

<sup>45</sup> Para una consulta de la relación de Heidegger con Platón ver González, Francisco J. (2009). *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

con Platón y Aristóteles. En Heráclito y Parménides el ser aún no es *eidos* platónico y se halla en íntima relación con la apariencia. Dice Heidegger: "más si al ser, entendido como *Fysis* le pertenece el aparecer, el hombre, en tanto ente tendrá que pertenecer a ese aparecer" (2001: 130).

Arendt no entra en estas consideraciones. El aparecer, para ella, es el aparecer de los fenómenos del mundo, entre los que se incluyen las acciones de los hombres. El mundo como escenario se hace de apariencias y así accedemos al ser de las cosas. Arendt hace hincapié en algo en lo que Heidegger también insiste: el carácter de representación que tiene el aparecer. Así, Heidegger reconoce que ese es uno de los aspectos que presenta el ser en cuanto apariencia, mientras que para Arendt es un elemento constitutivo del ser-aparecer. Heidegger apunta en una dirección pre-clásica para buscar en la tragedia griega y en los presocráticos el momento de unidad-tensión de ser y aparecer. Arendt asume los presupuestos kantianos que hagan posible el ejercicio del juicio desde la representación que posibilita la apariencia.

2. Arendt asume y propone algunas de las apreciaciones de Heidegger, si bien no las desarrolla y deja el estado de la cuestión abierto a posibles contradicciones. Una de ellas es el hecho de que la apariencia sea capaz de ocultar. Heidegger había indicado: "la apariencia no sólo hace aparecer el ente tal como propiamente no es, es decir, la apariencia no sólo disimula el ente del que la apariencia es, sino que también se encubre a sí misma en tanto apariencia, en la medida en que se muestra como ser" (2001: 103). Arendt repite prácticamente lo mismo al señalar las posibilidades de encubrimiento de la apariencia: "En realidad no es cierto que las apariencias siempre revelan por sí mismas todo lo que les es inherente. Incluso se puede afirmar de manera general que, lejos de limitarse a revelar, también se dedican a ocultar" (VE: 38). El juego de descubrimiento-encubrimiento es uno de los resortes que empujan a Heidegger a plantearse la cuestión del pensar. Partiendo de ese juego, Heidegger había utilizado el "contra-concepto" (*Gegenbegriff*) para apuntar en la dirección de las relaciones no manifiestas entre ser y ente. ¿Podríamos sostener la misma posición en Arendt?

3. La crítica a Descartes. En afán por destacar la naturaleza fenoménica del mundo, Arendt tiene dos puntos de crítica. Uno es, como decíamos arriba, Platón. El otro es Descartes. El pensador francés reúne, para Arendt, las características propias que nos



llevan a desconfiar de las apariencias del mundo. Son tres los aspectos en los que Arendt y Heidegger coinciden en relación con Descartes: la cuestión del sujeto, la naturaleza del mundo y el problema moderno de la certeza:

a) Arendt afirma, en primer lugar, que Descartes implica la "autosuficiencia del ego" y la "independencia frente al mundo" (VE: 64). En esta primera acusación destaca que Descartes ha supuesto la consagración de la filosofía del sujeto y, como tal, la interiorización del sí mismo al margen del mundo. Arendt no puede aceptar que en un mundo perspectivista alguien pueda renunciar a los fenómenos reclusándose en las propias cogitaciones. Heidegger también había criticado a Descartes en esta dirección. El *cogito ergo sum* implicaba que el acento se ponía en el *cogito* y no en el *sum*. Descartes partía de la metafísica sustancial medieval asumiendo que el *ens* es un *ens creatum*. El tan conocido *cogito* descansa sobre una "res cogitans 'sustancial' cuya naturaleza esencial es el pensamiento" (Pacheco, 2012: 36). Por lo tanto, Descartes no partía de cero. Así, Heidegger rechaza la pretensión cartesiana porque no permite un nuevo comienzo en el filosofar (la pregunta por el ser). La pregunta por el ser se traslada en Descartes al interior del sujeto. Afirma en el §6 de *Ser y Tiempo*:

Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el sentido de ser del "sum". La elaboración de los fundamentos ontológicos implícitos del *cogito sum* constituye la segunda estación del camino que remonta destructivamente la historia de la ontología. La interpretación demostrará no sólo que Descartes no podía menos que omitir la pregunta por el ser, sino también por qué llegó a la opinión de que con el absoluto "estar cierto" del *cogito* quedaba dispensado de la pregunta por el sentido del ser de este ente (Heidegger, 2012: 34).

Para Arendt "el *cogito ergo sum* es una falacia no sólo en el sentido en que según señaló Nietzsche, del *cogito* sólo se puede inferir la existencia de *cogitationes*; de hecho, del *cogito* se puede dudar del mismo modo que del *sum*" (VE: 66). Es decir, la desconfianza respecto a las apariencias no desaparece por el hecho de afirmar el pensamiento del ego.

b) Heidegger en el §14 de *Ser y Tiempo* reprocha a Descartes el hecho de haber dejado al hombre sin mundo. En un doble movimiento Descartes reduce el mundo a "*res extensa*" y la extensión al espacio, al punto de llegar a identificarlas. Para Heidegger esto no hace sino impedir el acceso al ser, puesto que las determinaciones ópticas del

mundo (extensión y espacialidad) se convierten en la expresión de la estructura del mundo. La sustancia mundo se expresa a través de sus atributos sin que podamos acceder a su estructura ontológica. Pero el hecho de que Descartes presente dos sustancias heterogéneas como son *res extensa* y *res cogitans* impide considerar la mundanidad como estructura ontológica fundamental del *Dasein*:

Descartes no sólo ofrece posiblemente una determinación ontológica errada del mundo, sino que su interpretación y los fundamentos de ella conducían a pasar por alto tanto el fenómeno del mundo como el ser del ente intramundano inmediatamente a la mano [el *Dasein*] (Heidegger, 2012: 102).

De igual manera Arendt reprocha a Descartes haber separado al hombre del mundo. Para ella el mundo de apariencias es suficiente para lograr acceder al ser de los fenómenos sin tener que buscar "bajo" las apariencias.

c) La certeza. Considerar a Descartes en relación con el pensamiento moderno europeo es seguramente la mayor coincidencia (¿dependencia?) entre Arendt y Heidegger. Heidegger aborda la cuestión en la conferencia “La época de la imagen del mundo” de 1938 y en el curso “El nihilismo europeo” de 1940. Arendt se centra en el problema en *La Condición Humana* y en *La Vida del Espíritu*. La cuestión ontológica se transforma aquí en un problema epistemológico (como tal será tratado en profundidad en el capítulo III). El asunto es que el *cogito* de Descartes no sólo desvía la atención respecto al encuentro con el ser, sino que, además, desconfía de la apariencia y propone un criterio de certeza interior al propio sujeto. Para Heidegger el mundo cartesiano, una vez constituido como sustancia diferente de la sustancia pensante, se convierte en objeto de representación. Así el hombre se convierte en sujeto que se representa el mundo. Sus representaciones se convierten así en el criterio de certeza:

Aquello a lo que se retrotrae todo como fundamento inquebrantable es la esencia plena de la representación misma, en cuanto que desde ella se determinan la esencia del ser y de la verdad, pero también la esencia del hombre, como aquel que representa y el modo en que sirve de medida. (Heidegger, 2000: 135).

Heidegger indica que, en ocasiones, Descartes no utiliza *cogito*, sino *perceptio* (hay que decir que Heidegger no remite a fuente alguna) de tal manera que pensar pueda ser traducido como "representar" algo. Aquí es donde encontramos a Arendt con la

misma crítica a Descartes, si bien, sorprende que Arendt no cite a Heidegger sino al Merleau-Ponty de *Lo visible y lo invisible*. Arendt refiere que en Descartes el problema de la certeza deriva de la introspección del sujeto hasta el punto de “reducir la percepción al pensamiento de percibir” pero esto mismo no es sino trasladar la certeza de un ámbito a otro y nunca se dará el “estar ahí del mundo” (Merleau-Ponty, 2010: 44) (VE: 65)

### 1.2.2. Pensar la apariencia. Divergencias Arendt – Heidegger

En la exposición de las semejanzas de Arendt con Heidegger nos hemos visto obligados a matizar en más de una ocasión. Ahora exponemos las diferencias más notables en torno a la apariencia y el modo de humano de tratar con ella.

1. Lo primero que salta a la vista es la condena sin paliativos de lo que Arendt llama la “falacia metafísica” (VE: 38) de la superioridad de una causa (ser) sobre el efecto (apariencia). Arendt se resiste una y otra vez al principio de causalidad. Que tal principio falsee la realidad histórica tiene una raíz ontológica. Aunque Arendt cita a Heidegger y su concepto de verdad como *aletheia* acaba afirmando la “supremacía de la apariencia” (VE: 37) y denunciando el hecho de que haya que atribuir a la causa (sea esta el Ser o la Verdad) un “rango de realidad más elevado que el efecto” (VE: 38). Arendt parte del hecho de que los hombres viven en un mundo de apariencias porque sus facultades perceptivas así lo señalan. No puede vivir en un mundo de causas, sino de fenómenos.

¿Qué está detrás de esta condena? Salta a la vista que Arendt quiere defender a toda costa que el mundo es un conjunto de particularidades. La renuncia al Ser o la Verdad – con mayúscula – nos previene ante la posibilidad de negar la realidad individual en aras de la exaltación del Ser. La tibia actitud de Heidegger ante el nazismo dejaba la puerta abierta a que el Ser fuera concebido como algo supremo encarnado históricamente en los pueblos que asumían su destino. Si leemos con detenimiento el discurso rectoral de 1933 *La autoafirmación de la universidad alemana* nos damos cuenta de que Heidegger reserva para el pueblo alemán un lugar especial en la historia dada su “misión espiritual” (*geistigen Auftrag*). Que el pueblo alemán tenga una misión espiritual no tendría nada de relevante si cada pueblo de la tierra tuviera una. Pero deslindar quién tiene y quién no una

misión espiritual equivale a decir quién tiene historia y quién no. Heidegger en un curso de lógica de 1934 es clarísimo:

Si retomamos la pregunta por la esencia de la historia se plantea la objeción de que nuestra afirmación, 'la historia es lo que caracteriza al hombre', es una afirmación arbitraria. También los negros son seres humanos, pero ellos carecen de historia (Heidegger, 1991: 39).

La misión espiritual venía dada por el destino que un pueblo tiene en la historia, y tal destino venía orientado por carácter de un pueblo – una “marca” o “sello” (*Gepräge*) particular –, tal como proponía en su discurso rectoral. Ahora bien, en Heidegger hablar de destino y de carácter es hablar del Ser. La publicación de los *Cuadernos Negros* (2015), así como las obras de Faye (2009; 2016) Farías (1989) y Quesada (2008), muestran hasta qué punto la metafísica de Heidegger se hallaba ligada con su compromiso con el III Reich. Julio Quesada (2013) ha puesto sobre la mesa el hecho de que las motivaciones racistas de Heidegger no se dan al margen de su concepción metafísica. Según Quesada, para Heidegger el ser sólo se hace visible de manera indirecta, esto es, en la existencia hermenéutica del *Dasein*. En *Ser y Tiempo*, la analítica del *Dasein* se revela que su esencia corresponde con su tener-que-ser (*Zu-sein*). Y el tener-que-ser –apreciamos el paralelismo con el *Gegräge* – marca el que la existencia humana sea auténtica o no: “el propio *Zu-sein* adquiere el derecho ontológico-cultural (o espiritual) de dividir la existencia humana en “auténtica” e “inaauténtica” (Quesada, 2013: 31). La pregunta por el sí mismo se hace en el tiempo, asumiendo que el tener-que-ser exige tomar la decisión de vivir orientado conforme a esa pregunta. Por eso, la intencionalidad (auténtica) del *Dasein* se halla imbricada con la “resolución ontológica de su historicidad” (Quesada, 2013: 36). De ahí que cuando Heidegger vaya más allá que Husserl al proponer una intencionalidad histórica esté reconociendo que Husserl y su fenomenología habían dejado de lado el ser, como decíamos arriba.

Según Quesada, Heidegger considera que hay lenguas aptas para pensar (el griego y el alemán, principalmente) y razas metafísicamente elegidas para hacerse la pregunta fundamental y orientarse ontológicamente. Arendt, judía, exiliada y apátrida no puede aceptar esta fundamentación metafísica. El ser para ella es el de las apariencias de un mundo de fenómenos. Aceptar un ser invisible que se revela en ciertas instancias históricas (y en otras no) abriría la puerta a la arbitrariedad selectiva, tal como había ocurrido en el nazismo. Cuando Arendt desmonta la argumentación de las ideologías va

en el mismo sentido: eligiendo cualquier premisa podríamos llegar a concluir cualquier cosa. El hecho de reclamar “indicación previa de realidad” (VE: 66) y la supremacía de la apariencia evitan cualquier mistificación posible.

2. El segundo aspecto en el que Arendt se distancia de Heidegger es en la triangulación que supone la relación hombre-mundo-ser. Para Arendt estar en un mundo de apariencias implica relacionarse con el ser de la apariencia. Pero para Heidegger la retirada del mundo supone acercarse al ser. Es decir, salir del ámbito del mundo y del sentido común (nuestra raigambre en el mundo) implica un acercamiento a eso “invisible” que llamamos ser. Arendt no lo dice expresamente, pero si leemos el siguiente apartado a la luz de su visión de Heidegger, la crítica es elocuente. Dice en *La Vida del Espíritu*: “este hecho no revestiría la menor importancia si fuésemos simples espectadores, una especie de criaturas semidivinas que hubiesen irrumpido en el mundo tan sólo para cuidarlo o regocijarse con él, conservando siempre alguna otra región como hábitat natural” (VE: 35). Para Heidegger, la retirada del sentido común se hace necesaria para adentrarse en los dominios del ser. En “Heidegger, el zorro”, Arendt tira de ironía para indicar que Heidegger se ha construido su propia madriguera intelectual y ha caído en su propia trampa (EC: 345). La retirada del mundo y la búsqueda de otras regiones al margen del mundo no son sino trampas, falsas madrigueras en las que perdemos el mundo de los fenómenos. Hay un dato que para Arendt es innegociable: no nos podemos retirar del mundo del “sentido común” (VE: 107).

3. El punto anterior nos ha traído hasta aquí. En Heidegger el “pensar” se eleva sobre cualquier otra actividad humana. En Arendt no es así. Heidegger había presentado la vinculación originaria entre el ser (*fysis*) y el pensar (*logos*) en unos términos pre-lógicos y previos a la distinción sujeto – objeto. Pensar equivale a “preguntarse”. Pensar para Heidegger no es sino trazar los tres caminos (hacia el ser, hacia la nada, hacia la apariencia), tal como reconocía en *Introducción a la metafísica*: “en los inicios de la filosofía el pensar es el abrir y trazar estos tres caminos” (Heidegger, 2001: 104).

Si Heidegger ataca a Descartes es porque la *cogitatio* se había desprendido del ser. Por eso, la vuelta a la tragedia griega y a los poetas pre-filosóficos está cargada de sentido. Heidegger busca un acceso al ser que no esté mediado por la ruptura posterior. Antes del nacimiento de la filosofía clásica (Platón y Aristóteles), la relación ser-pensar (*fysis* –

*logos*) estaba penetrada por la tensión unión-confrontación. Tal confrontación interna terminó en separación cuando “se establece la posición sobresaliente del *logos* que luego constituyó el punto de partida para la instauración del imperio de la razón” (Heidegger, 2001: 163). La separación ser-pensar se produjo cuando la *fysis* se convirtió en *eidos*, entendido como modelo y medida, y cuando la verdad se convierte en conformidad con el modelo. ¿En qué se convirtió el pensar? “El *logos* viene a ser enunciación en el lugar de la verdad, entendida como conformidad, siendo así origen de las categorías y axiomas de las posibilidades del ser” (Heidegger, 2001: 170). Es decir, se dio una doble transformación: *fysis* en *eidos* y *logos* en *categorías*. Previa a esta transformación el pensar y el ser iban de la mano. Recuperarlo es la misión filosófica de Heidegger.

Dada la primacía dada a la apariencia y la indicación de realidad previa que conlleva, Arendt no trata el pensar de la misma forma que Heidegger. La distinción entre Ser y Apariencia no surge de la experiencia corriente de un mundo de apariencias sino del “yo pensante” (VE: 58). Arendt desconfía del pensamiento, por ello la crítica a Descartes, Heidegger y Husserl se hace en el mismo sentido. Arendt salva la apariencia en virtud de aquella indicación previa de realidad que se nutre del sentido común. Ella distingue el ser (objeto del pensamiento) de la “sensación de realidad” que surge como unificación del sentido común. El pensamiento trata con cosas invisibles, mientras que la apariencia se muestra en la fenomenalidad visible del mundo. Distingue razonamiento y sentido común, destacando que la escuela de Oxford los confunde (VE: 69) y asume que el pensamiento destruye el sentido común de realidad pero no puede fundamentarlo en nada. Es decir, la sensación de realidad brota del sexto sentido. Alinea a Husserl en la misma dirección que Descartes por poner en duda el sentido de realidad.

El pensamiento como invisible no se ocupa de la apariencia sino de las cosas invisibles. Por ello, Arendt plantea la historia de la filosofía como el relato de una guerra entre el sentido común y la facultad del pensamiento (VE: 100).

Así las cosas, el pensamiento tiene, para Arendt, dos características fundamentales:

- Es invisible. Por ello no es apto para manejarse en un mundo de apariencias. "Invisibilidad y retirada" es el título de un epígrafe de *La Vida del Espíritu* donde Arendt justifica que el pensamiento, por tratar cosas invisibles propende a la retirada del mundo

de los fenómenos. Dice Arendt: "Desde la perspectiva del mundo de los fenómenos y de las actividades que él condiciona, la mayor característica de las actividades mentales es su invisibilidad" (VE: 90). Existen muchos niveles de manifestación que corresponden a los fenómenos del mundo. El pensamiento queda siempre invisible. Ni siquiera en el estado de manifestación es visible. Por eso, Arendt afirma que si en la antigüedad los héroes eran los hombres visibles, tendríamos que considerar a los pensadores como "los hombres invisibles, por definición y vocación" (VE: 90). Pensar está, siguiendo a Heidegger, "fuera de orden" (DHA: 117), ya que nuestra vida transcurre en un mundo de apariencias: "cuando pienso me muevo fuera del mundo de las apariencias" (DHA: 116)

- Es destructivo. Precisamente por buscar lo invisible, tiende a cuestionar todo lo dado. En *El pensar y las reflexiones morales* Arendt insiste en tal carácter destructivo siguiendo el proceder de Sócrates. Distingue entre conocer y pensar. El conocimiento se ocupa de la verdad y el pensar del sentido. El conocimiento es constructivo y apunta a la construcción del mundo. Pensar, sin embargo, es una actividad de la que nada resulta, "cuyos resultados quedan inciertos y no verificables" (DHA: 117). Arendt asigna ciertas características que hacen del pensar algo que es destructivo: a) es aporético, porque la argumentación no conduce a ningún lado; b) es dinámico porque pone en marcha preguntas que cuestionan lo dado con anterioridad; c) el pensar trata de descongelar, deshacer lo que el lenguaje ha congelado (los conceptos son "pensamiento congelado"). Por eso, el pensamiento es destructivo: "socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética" (DHA: 125). Así, Arendt reconoce que pensar es peligroso porque puede conducir al nihilismo, pero, por otra parte, indica que no pensar es aún más peligroso pues impide generar criterios respecto a lo dado y adherirse a cualesquiera reglas de conducta que un régimen político o una sociedad imponga. Para Arendt el "no pensar" había favorecido la implantación y la acrítica aceptación de los códigos de conducta del nazismo y del estalinismo.

Resumiendo, el pensamiento trata con lo invisible y conlleva el peligro de no dejar nada a su paso (dado su carácter crítico). Arendt propone que es el sentido común lo más apropiado para moverse en un mundo de apariencias. Rechaza la falacia metafísica de la superioridad de una causa (el Ser o la Verdad) sobre el efecto y afirma, sin ambages, la

primacía de la apariencia. Entonces, una vez asumido el sentido común ¿qué papel tiene el pensar para Arendt, aun cuando rechaza su relevancia en un mundo de apariencias?

Son tres las tareas que Arendt descubre en el pensamiento:

i. En la distinción entre conocer y pensar, Arendt había apuntado la distinción "verdad" / "sentido". Así, siguiendo a Sócrates afirma que:

el pensar acompaña al vivir cuando se ocupa de cuestiones tales como justicia, felicidad, templanza, placer, con palabras que designan cosas invisibles y que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y que nos sucede cuando estamos vivos (DHA: 127)

ii. La experiencia socrática del pensamiento muestra su papel activo en la generación de la conciencia individual dado el carácter dialógico del pensamiento.

iii. El pensamiento, a pesar de su carácter crítico desempeña una función liberadora sobre la facultad del juicio, "la más política de las capacidades mentales del hombre" (DHA: 136). El pensamiento descubre las implicaciones de las opiniones no suficientemente examinadas y por eso destruye "valores, doctrinas, teorías, e incluso, convicciones" (DHA: 136). El juicio, como facultad liberada puede tratar con los particulares tal y como se dan en el mundo de apariencias. Por eso, Arendt celebra que exista el pensamiento: "el juzgar, el "subproducto" del efecto liberador del pensar realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias" (DHA: 137). Es decir, si el pensar implica una retirada del mundo, al liberar el juicio puede hacerse presente el mundo.

### 1.2.3. La representación y el juicio en el mundo fenoménico

Para Arendt la invisibilidad del pensamiento lleva consigo el hecho de que el pensamiento trata con objetos que no están presentes y, desde esa perspectiva, pensar equivale a representar: "un objeto de pensamiento es siempre una representación" (DHA: 115). Aquí se establece una asombrosa vinculación con Heidegger; asombrosa desde el momento en que Arendt ha afirmado la primacía de la apariencia y Heidegger la conexión especial del pensar con el Ser (algo no aparente).



Arendt pone el juicio como mediación entre el pensar y el mundo de las apariencias. No se atreve a establecer una conexión directa del pensar y la apariencia. Aquí es donde apreciamos la importancia de la teoría de la representación de Arendt y su dependencia de ciertos textos de Heidegger. Es más, aún a riesgo de incurrir en una interpretación errónea, creo que la teoría de la representación de Arendt traduce al mundo de la apariencias la estructura del pensar de Heidegger. Veamos.

Heidegger reconoce ciertas características en el pensar. En la citada *Introducción a la Metafísica* Heidegger propone una división triádica de las características del pensar. Dice Heidegger:

- ... de lo que suele llamarse pensar destacamos de entrada tres puntos:
1. El representar «a partir de nosotros», entendido como una conducta peculiar y libre.
  2. El representar entendido como el establecer conexiones analíticas.
  3. La comprensión que se representa lo general (2001: 112).

Cada uno de estos puntos de Heidegger encuentra una equivalencia en el mundo de las apariencias de Arendt. Vayamos punto por punto.

1. *El representar "a partir de nosotros"*. Arendt describe el mundo de las apariencias como el mundo humano dada nuestra peculiar estructura perceptiva. Vivimos en un mundo de fenómenos donde éstos son recibidos tal como se presentan. Hay que hacer notar que la crítica de Arendt a Descartes no viene por el concepto de re-presentación sino por introducirlo en el interior del sujeto. En efecto, Arendt estaría de acuerdo con la *perceptio* cartesiana si se diera el mundo de los fenómenos. De hecho, podemos entender la posición de Arendt a la luz de un texto de Heidegger sobre Descartes:

La proposición [*cogito, ergo sum*] habla de una conexión entre *cogito* y *sum*. Dice que soy en cuanto aquel que representa, que no sólo mi ser está determinado esencialmente por este representar sino que mi representar, en cuanto *re-praesentatio* determinante, decide sobre la *praesentia* [*Präsenz*] de todo representado, es decir sobre la presencia [*Anwesenheit*] de lo en él mentado, es decir sobre el ser de este mismo en cuanto ente (Heidegger, 2000: 135).

La teoría de la representación en Arendt parte del mismo presupuesto. De hecho, encontramos la pista de su recepción de Descartes cuando afirma que:

el mismo Descartes basaba la explicación y justificación de su subjetivismo radical en la pérdida decisiva de la certeza que supusieron los grandes descubrimientos científicos de

la Edad Moderna, y yo misma, en un contexto diferente, he seguido el razonamiento cartesiano (VE: 63).

¿En qué contexto ha seguido Arendt el razonamiento cartesiano? Teniendo en cuenta el lugar de la cita y el sentido de la misma aventuramos lo siguiente. Arendt expone su posición en torno a Descartes en numerosos lugares de su obra. Donde más claro aparece es en *La Condición Humana* y en *La Vida del Espíritu*. En ambos lugares el sentido de la crítica a Descartes coincide con la posición de Heidegger según veíamos arriba (búsqueda de la certeza en el propio sujeto e inauguración de la posición netamente moderna del filosofar). La cita anterior proviene de *La Vida del Espíritu*, donde Arendt reprocha a Descartes haber dudado del sentido común al contraponer la certeza del yo pensante a la sensación de realidad que procede del sentido común. Ella misma refiere su cita a *La condición humana* donde remite al pensador francés para presentar la separación ser / apariencia que se produce en la filosofía moderna. La duda cartesiana es la duda ante la apariencia del mundo, ya que el ser no corresponde a lo que nos muestran los sentidos.

Hay algo que, sin embargo, Arendt toma de Descartes (o más bien de la interpretación que hace Heidegger). Cuando Heidegger traducía (sin indicar la fuente) *cogitatio* por *perceptio* está abriendo la puerta a que la presencia del objeto pueda ser representada en el sujeto. Es más, la *perceptio* sería la fuente de la certeza del sujeto. Así, las capacidades perceptivas del sujeto harían posible la representación del objeto.

El mundo de apariencias de Arendt trata de eliminar la dualidad sujeto-objeto. No obstante asume de la filosofía cartesiana la *perceptio* como fundamento de certeza. Pero en lugar de ligarla a la duda del yo pensante es ligada a la sensación de realidad del sentido común. Por eso, cada cual, desde su lugar en el mundo puede decir "me parece a mí".

En el mundo perspectivista del que hablábamos arriba se hace imprescindible situar y comprender que este "me parece a mí" (*dokei moi*) se enuncia desde las capacidades perceptivas que hacen recibir las apariencias: "el mundo aparece bajo la fórmula de «me parece a mí» dependiendo de las perspectivas particulares que vienen determinadas por la ubicación en el mundo, así como por las peculiaridades de cada órgano de percepción" (VE: 53).

Arendt, incomprensiblemente, apunta a la vía biologicista (apoyándose en Portmann) para justificar lo que de modo fenomenológico habría resultado más fructífero. Tal vez la renuencia a incurrir en el solipsismo de Husserl y Descartes está detrás de esta elisión. Arendt no quiere perder el mundo de las apariencias.

2. *Las conexiones analíticas de la representación.* La representación implica volver a hacer presente algo que ya no está. En Arendt es la facultad de la imaginación la que se encarga de conectar lo que ya no está presente.

La imaginación juega un papel fundamental en la filosofía de Arendt. Al principio fue un recurso auxiliar de la comprensión, algo así como un titubeo conceptual. En "Comprensión y Política" identifica la facultad de la imaginación con el "corazón comprensivo" (EC: 392) en un intento por salir de las aporías a que conduce la ausencia de categorías de comprensión. Al final de su vida, en la parte inconclusa dedicada al juicio considera la imaginación una parte integrante e insoslayable del juicio: el juicio constaría de dos operaciones: la "operación de la imaginación" y la "operación de la reflexión" (CFPK: 127).

La imaginación desempeña un papel fundamental en el mundo de las apariencias de Arendt porque permite ponerse en el lugar del otro y así, adquirir una visión panóptica en ese mundo perspectivista. Por ello, la descripción histórica de Tucídides o de Homero puede ofrecer esta visión de perspectivas integradas. La imaginación del historiador permitía ofrecer el acontecimiento desde los puntos de vista del ganador y el perdedor de una contienda. Así nacía lo que para Arendt es la imparcialidad.

Si nos preguntamos cómo opera la imaginación en Arendt encontraremos las semejanzas con Heidegger. Hay en Arendt una imaginación "reproductiva" (VE: 106) que se encarga de eliminar lo sensorial de los datos de los sentidos. De esta manera, prepara el material para las facultades espirituales de los hombres: "por la repetición en la imaginación *desensorializamos* lo que nos es dado en los sentidos. Y solo a través de esta forma inmaterial puede nuestra facultad pensante abordar estos datos" (106). Sería este un primer paso, necesario para preparar el material necesario tanto para el razonamiento lógico como para el pensamiento de sentido. Un segundo paso corresponde a la

imaginación "productiva" según la cual se generan "entidades ficticias en el espíritu" (VE: 106).

Ahora bien ¿cuáles son las conexiones que realiza la imaginación? Según Arendt, la imaginación une las experiencias del mundo de los fenómenos con los objetos de pensamiento. Es decir, si hablamos de felicidad o infelicidad, de justicia o injusticia como objetos de pensamiento, la imaginación los conecta con las situaciones de felicidad o de justicia que experimentamos en el mundo. De esta forma el mundo de los fenómenos puede abrirse paso en el mundo del pensamiento.

3. *La comprensión que se representa lo general.* Este es un punto crucial del pensamiento de Arendt. Nada más importante que la comprensión. El apartado anterior nos ha mostrado hasta qué punto se hacía necesaria la unión del mundo de las apariencias con las facultades espirituales del hombre. Ahí está para Arendt la clave de la comprensión. Por eso cuando afirma que hemos perdido las categorías con las que emitir un juicio, la comprensión se viene abajo.

¿Qué es comprender para Arendt? Es una cuestión que implica más de lo que podemos decir ahora. Aun así adelantamos que comprender equivale a poder tratar con los particulares asignándolos un general que no es dado previamente. Comprender exige reconocer en el ser humano la capacidad de ir a lo general desde lo particular. La imaginación es capaz de proporcionar "particulares" que terminan convirtiéndose en "ejemplares" del juicio. Arendt recurre a Kant reclamando la centralidad del juicio. Así estima que de las dos modalidades de juicio es el juicio reflexionante (aquel en el que no nos es dado lo general) el más apto para convertirse en un instrumento de comprensión. El juicio no es sino el ejercicio político que se hace en una comunidad dada. De hecho, todos somos miembros de una comunidad y, por ello, compartimos los datos del mundo de los fenómenos. En tal sentido compartimos el sentido común (la sensación de realidad) y por ello podemos emitir juicios, los cuales quedan validados por la consideración que hacemos de los demás (ponernos en su lugar gracias a la imaginación).

Arendt lleva a la arena del mundo fenoménico el esquema del pensar de Heidegger. No es de extrañar que, dada la primacía de la apariencia y la crítica al carácter destructivo e

invisible del pensamiento tuviera que transformar las categorías iniciales. Así, *perceptio*, imaginación y juicio en Arendt equivalen a los tres puntos del pensamiento de Heidegger.

### 1.3. ¿Es posible hablar de reducción en Arendt?

Nos queda por realizar una última consideración al respecto de la apariencia en Arendt. La correlación entre ser y apariencia es cribada por Jean-Luc Marion por la tensión entre reducción y donación. Marion toma el testigo donde Heidegger lo dejó. Heidegger había avanzado en la dirección del ser, entendido como fenómeno original y último, pero había obviado las “condiciones previas del fenómeno del ser” (Marion, 2011: 278). Es ahí donde Marion toma partido por una reducción que apunte directamente a lo que se “da”. Nuestra relación con el ser se produce en Marion en forma de “llamada” y de “donación”, por lo que el pensador francés avanza en esa dirección, ensanchando aún más los confines en los que pueden darse los fenómenos.

Marion parte de dos principios como son: a) El hecho de que la apariencia basta para “el cumplimiento del ser” (2011: 277) y b) la constatación de que “cuanto hay de reducción hay de donación” (2011: 277). Es decir, la apariencia (aparición para Marion) “sólo basta para ser en tanto que apareciendo ella ya se dona perfectamente: pero no se dona así perfectamente por el solo hecho de que aparece, sino en tanto se reduce a su donación para la conciencia” (Marion, 2011: 277). Arendt admitiría tal postulado en tanto en cuanto pudiéramos sustituir conciencia por percepción y juicio.

Si recurrimos a la propuesta de Marion es porque su correlación de apariencia y reducción se hace imprescindible para entender el proceder de Arendt en relación con la destrucción de Heidegger. Arendt practicará la destrucción aprendida en Heidegger pero con presupuestos metafísicos propios: la renuncia a la falacia metafísica de la superioridad de la causa sobre el efecto (ser-apariencia), la suficiencia de un mundo de apariencias, el perspectivismo perceptivo en tal mundo de fenómenos y la distancia inconmensurable entre pensar y ser.

Si Husserl, Heidegger, Marion y Arendt coinciden en el supuesto básico de la fenomenología: “cuanto hay de apariencia, tanto hay de ser” (Marion, 2011: 277) no

comparten postura metafísica acerca de dos cuestiones: la relación entre ser y apariencia y la posición y apertura del “quién” de la donación. Así las cosas, nos preguntamos si es posible hablar de reducción en Arendt aun sabiendo que ella se sitúa en una postura post-metafísica. En *El pensar y las reflexiones morales* admite que Kant destruye más de lo que él mismo piensa: “Kant, todavía ligado a la tradición metafísica nunca fue totalmente consciente de lo que él había hecho y su «legado dejado a la posteridad» se convirtió, en realidad, en la destrucción de cualquier posibilidad de fundar sistemas metafísicos” (DHA: 114). Arendt se refiere a la distinción kantiana entre pensar y conocer y a la concomitante escisión entre ser y pensar.

Con estos presupuestos analizamos las posibilidades de la reducción en Arendt. Jean-Luc Marion plantea cuatro condiciones o criterios para hablar de la reducción:

- a) ¿a quién se reduce?
- b) ¿qué es donado?
- c) el modo de la donación
- d) qué queda excluido

Marion resume estas condiciones al final de *Reducción y Donación*, donde explica las tres vías o figuras de la donación que se organizan en torno a estos criterios. En lo que sigue exponemos los cuatro criterios y cómo las tres figuras quedan demarcadas por ellos. A las tres figuras – trascendental (Kant, Descartes, Husserl), existencial (Heidegger), de la llamada (Marion) –, añadiremos el planteamiento de Arendt al respecto

- A quién se reduce. ¿Hacia dónde se reconducen las cosas? La reducción trascendental se apoya en “la constitución de objetos” como eje fundamental. Así, se reduce a un yo intencional, el cual opera como sujeto constituyente. Descartes, Kant y Husserl habrían desarrollado sus reducciones sobre el sujeto y las filosofías de la conciencia. La reducción existencial de Heidegger apunta hacia un *Dasein*, el cual dada su capacidad de trascender al mundo, desvela lo donado como horizonte de la pregunta por el ser. Marion, rompe con la posición preponderante de uno de los polos (sujeto / *Dasein*) para proponer la figura del “simple auditor”, a quien precede la llamada. En Arendt no aparece una figura concreta sino la dimensión de pluralidad como posibilidad de ensanchar el horizonte de lo que

aparece. El perspectivismo de Arendt impide considerar una única instancia receptora.

- Lo donado. Para la reducción trascendental lo que se da son los objetos constituidos. Sea como dato de conciencia o como contenido eidético, no dejan de ser resultado de la acción del yo / sujeto. Los objetos quedan encerrados en su propia constitución. Para la reducción existencial de Heidegger, lo dado son los modos de ser en la diferencia ontológica. Una vez atisbada tal diferencia desde la analítica del *Dasein*, se procede al acceso del “fenómeno del ser”. En la reducción de Marion se dona el don mismo: “el don de rendirse o sustraerse a la reivindicación de la llamada” (Marion, 2011: 278). En Arendt lo que se da es la mera apariencia. Para ella es suficiente y, por ello, reclama la supremacía de la misma sobre cualquier otra consideración.
- El modo de la donación. Descartes, Kant o Husserl habrían privilegiado las ontologías regionales sobre el fondo de la ontología general, como requisito para la constitución de objetos. Heidegger, despliega el horizonte de la temporalidad como modo de donación del ser, fenómeno originario. En Marion es el horizonte de la llamada sin condición y de la respuesta sin restricción el modo de recibir el don. En Arendt es el horizonte de la novedad y la imprevisión el que nos permite recibir el don. Novedad e imprevisión que tienen su raíz ontológica en el hecho de la natalidad de los seres humanos.
- Lo excluido. En la reducción trascendental queda excluido todo lo que no quede constituido como objeto. Para Heidegger se excluye todo lo “impropio”, lo que no tiene ser o las condiciones previas al fenómeno del ser. Para Marion no habría límites, ya que plantea una donación sin condiciones. Dona todo lo que puede llamarse y llamar. Marion termina su propuesta con una pregunta: ¿cómo “el hecho puro de la llamada puede permitir la más estricta reducción... antes y fuera de la objetividad y de la cuestión del ser” (Marion, 2011: 279)? Para Arendt la vindicación de realidad es previa a la cualquier elaboración de conciencia. Es el sentido común el que nos refiere una y otra vez a la realidad, como algo incuestionable. Si tuviéramos que hablar de exclusión nos referiríamos a la

ausencia de sentido común, lo que en Arendt va acompañado de implicaciones morales: se trata de la estupidez.

Con los datos indicados podemos afirmar que en Arendt se produce una reducción “sui generis”. Se trata de la reducción al sentido común o reducción hermenéutica. Tal reducción implica algunas matizaciones. El significado de lo que aparece no se alcanza sin más por el mero sentido común, puesto que tal sentido nos indica la realidad de lo que tenemos delante, la cual es asumida como tal. Lo que en la reducción de Arendt se pone entre paréntesis es, precisamente toda carga ideológica que impida el ejercicio del sentido común. Por ello, la constitución fenoménica de los acontecimientos (pongamos por caso el totalitarismo) es ejercicio indispensable de la dimensión hermenéutica. No se puede comprender algo sin identificarlo. Para identificarlo hemos de distinguirlo en medio del torrente de indistinción que procura la ideología. Sólo así el sentido común puede hacerse con la realidad indicada. Arendt refiere que, precisamente, el carácter de irrealdad de los campos de concentración venía dado por la indistinción y la ausencia de sentido común derivada del totalitarismo. Si la reducción del sentido común de Arendt guarda esta especial relación con la hermenéutica y la fenomenología es porque la hermenéutica se halla en medio del método fenomenológico. Será Paul Ricoeur quien profundizará en esta cuestión, alineándose (consciente o inconscientemente) con la intuición de la reducción arendtiana.

Ricoeur ha proporcionado abundantes metáforas e imágenes acerca de la relación entre fenomenología y hermenéutica. Quizá la más conocida sea aquella que dice que habla del el injerto del problema hermenéutico sobre el método fenomenológico. En los textos de 1986 Ricoeur recogió sus aportaciones sobre la fenomenología apostando decididamente por una fenomenología hermenéutica<sup>46</sup>. La hermenéutica presupone la fenomenología y la fenomenología se realiza en la hermenéutica. Como ha dicho Juan Carlos Scanonne a propósito de Ricoeur:

Entre fenomenología y hermenéutica, se da una interrelación fecunda, o una disyuntiva excluyente? A primera vista parece que habría que decidirse por esta última, pues la fenomenología abreva en la inmediatez de la intuición, mientras que la hermenéutica pasa por la mediación de la interpretación. Sin embargo, Paul Ricoeur propone un injerto de la segunda en la primera (y aún viceversa) y afirma que ambas se pertenecen mutuamente, pues la hermenéutica presupone la fenomenología, que ella preserva como su suelo

---

<sup>46</sup> Nos referimos a las obras *Du texte à l'action, Essais d'Herméneutique II*. Paris: Seuil y *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.



nutricio al interpretarla, y la fenomenología, a su vez, no puede constituirse en una hermenéutica que la explicita y discierna sin deformarla (Scannone, 2005: 3-4).

Arendt realiza un análisis fenoménico de las apariencias del mundo, a fin de poder comprender ese mismo mundo. Su filosofía se realiza como un ejercicio de limpieza de todo lo que obstruye el acceso a la apariencia del mundo de fenómenos. La hermenéutica como horizonte despeja el camino para que el sentido común no pierda el sentido de realidad. En esa dirección y en el contexto político del totalitarismo, Arendt se propone despejar la confusión a que ha conducido la imposición ideológica. Más bien, el surgimiento de las ideologías muestra que los hombres se relacionan de una forma alienada con el mundo de apariencias.

Para Arendt existe una vinculación entre la alienación del mundo moderno y el advenimiento de los totalitarismos. Su tarea como filósofa consistirá en eliminar, destruir aquello que se interpone entre nuestro sentido común y las apariencias. Para ello, seguirá el camino de Heidegger y su programa destructivo.

## **2. La sombra de la destrucción**

### **2.1. Heidegger y la filosofía anterior**

La relación de Heidegger con la filosofía anterior nos ha mostrado influencias, contradicciones, apropiaciones y reformulaciones. Heidegger era consciente de esta compleja situación. La metafísica del sujeto de Descartes había terminado por consolidar la escisión entre ser y pensar que se había iniciado con las filosofías de Platón y Aristóteles. Era necesario ir a los orígenes. Para ello se hacía necesario lo que Heidegger llama "destrucción" o "desmontaje".

No todos los autores coinciden en el alcance y la profundidad de la destrucción de Heidegger. Así, para Velázquez, la destrucción habría alcanzado principalmente le fenomenología de Husserl, concretamente la intencionalidad de la conciencia: “tal destrucción se ejecuta en primera instancia y de forma originaria sobre la fenomenología misma de Husserl y sus conceptos, empezando por el más importante, como veremos: la intencionalidad de la conciencia” (2014: 332). Para Julio Quesada, el alcance de la destrucción de Heidegger va mucho más allá porque implica deshacerse de todo lo

impropio que ha contaminado la filosofía, acariciando la idea de una “destrucción radical” (2013: 34). La profundidad de la destrucción de Heidegger es igualmente discutida. Puede quedarse en una mera transformación de la fenomenología de Husserl (Velázquez, 2014) o puede ir a la raíz del problema como es la “apropiación originaria del fenómeno de la vida” (Adrián, 2003: 122).

¿Qué es propiamente la destrucción?:

La destrucción, la crítica o el desmontaje son un instrumento metodológico aplicado cada vez que Heidegger se enfrenta ya sea al tema de la vida fáctica ya sea a la exégesis de textos como los de la mística medieval, los de San Agustín, los de las epístolas paulinas o los de la filosofía práctica de Aristóteles (Adrián, 2003: 124).

Así pues como instrumento metodológico le permite a Heidegger acceder al “suelo” de las cuestiones cubiertas por ciertos velos, que pueden ser prejuicios, asunciones metafísicas o interpretaciones comunes. En este sentido la destrucción “pone al descubierto los diferentes prejuicios interpretativos presentes a lo largo de la tradición teológico-filosófica y los retrotrae a su origen” (Adrián, 2003: 124). Buscar el origen es así lo esencial del método de la destrucción. Por ello, la destrucción adquiere un carácter positivo, tal como Heidegger expresa en §6 de *Ser y Tiempo*. Destruir es:

alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella (...) la destrucción tampoco tiene el sentido negativo de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus límites (Heidegger, 2012: 46).

¿Cuáles son estos límites? Los límites de la tarea hermenéutica: finitud y temporalidad. Heidegger está presentando la destrucción en una orientación positiva y esto implica reconocer que la destrucción no puede entenderse sin una apropiación y sin una reducción o, como indica Berciano (2001), se relacionan tres conceptos: destrucción, reducción y construcción.

Ahora bien ¿cuál es el sentido de la destrucción?, ¿qué pretende Heidegger con la destrucción? Para Heidegger había que destruir la filosofía precedente para reconducirla hacia el ser. La filosofía había olvidado la diferencia ontológica y había confundido el ser con un ente (sea éste ente el *eidos* platónico, la *substantia* pensante de Descartes, o las

categorías aristotélicas). La destrucción implica darse cuenta de la desviación de la filosofía occidental y, por ende, reducir los conceptos a sus fuentes originarias. Así, Heidegger rastrea de la mano de la etimología, el origen de muchos de los conceptos que han ocultado la pregunta por el ser. El sentido de la destrucción es ontológico.

Heidegger fue evolucionando y reformulando la destrucción. Hacia 1919 Heidegger ya se había iniciado en el método fenomenológico, pero también en la destrucción de lo anterior, ya que el camino fenomenológico se convertía para Heidegger en un método (aunque para Husserl fuera una ciencia). Reconocemos cuatro grandes etapas:

1. Etapa teológica. La primera vez que Heidegger utiliza el término destrucción (*Destruktion*) es en el semestre de invierno de 1919/20 al impartir un curso sobre Lutero y cómo este había procedido a la destrucción de Aristóteles. Profundiza en la cuestión al año siguiente y así, en el semestre de invierno de 1920/21 y en el de verano de 1921 (dedicados a las cartas paulinas y a las *Confesiones* de San Agustín) plantea una destrucción de la metafísica de Aristóteles. Heidegger era consciente de los problemas teológicos y exegéticos del momento. Por ello, es capaz de adivinar que la teología cristiana había sufrido un proceso de helenización, el cual había modulado la experiencia cristiana en una dirección que divergía del sentido originario. La metafísica griega de la “presencia” había dado lugar a una malinterpretación de la vida cristiana como experiencia en el tiempo y la historia. Se hacía necesaria una destrucción de la metafísica griega.

2. Etapa de Friburgo. Después de estos inicios teológicos Heidegger, apremiado por ofrecer una fenomenología de la vida fáctica, aplica la destrucción al “se” o al “uno”. La cuestión principal era encontrar una vía de acceso al fenómeno originario de la vida. Para ello, había que poner en cuestión la interpretación pública en que nos movemos todos los días. Esta interpretación puede encubrir, tapar, ocultar o desfigurar nuestra comprensión inmediata. Por ello, se impone un proceso de desmontaje de las opiniones dadas, las cuales pueden inducirnos a no considerar la vida en su facticidad hermenéutica. Así, asumir críticamente los prejuicios implica llevarlos a su experiencia originaria, aquella en la cual nacieron. Heidegger aborda esta cuestión en sus lecciones del periodo de Friburgo y en el *Informe Natorp*. Habla de desmontaje (*Abbau*) o en las primeras

lecciones de Friburgo<sup>47</sup> y de regresión deconstructiva (*Abbauender Rückgang*) y destrucción (*Destruktion*) en el *Informe Natorp*. El sentido de esta regresión deconstructiva es remontarse “críticamente a las fuentes originarias de las que emana el fenómeno de la experiencia fáctica de la vida” (Adrián, 2003: 123).

3. Etapa de *Ser y Tiempo*. Cuando llegue la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger retomara estas cuestiones y hará explícita la destrucción-transformación a partir de la fenomenología de Husserl. Husserl había procurado realizar una ciencia universal a través de la fenomenología, una ciencia que tuviera fundamentos indudables y evidentes. Husserl creía haber encontrado tal raigambre científica en el análisis de conciencia. Por eso la fenomenología de conciencia responde a las exigencias de esa ciencia. Sin embargo, para Heidegger, Husserl yerra en el intento. Husserl habría partido de una ontología eidética, es decir, de una ontología encerrada en los estrechos márgenes de conciencia. Heidegger no puede aceptar tal limitación porque va en dirección contraria a la recuperación pre-teórica del mundo. Para instaurar una ontología no eidética se hace necesario transformar la fenomenología en método. La ciencia que procura Heidegger no es la ciencia de la conciencia, sino la ciencia del ser. Por ello, lo que para Husserl era una ciencia, es en Heidegger un método. Y lo que para Husserl estaba fuera del ámbito de la ciencia es invocado por Heidegger como su fundamento.

Husserl partía, además, de la intencionalidad de la conciencia como origen de su contenido eidético:

Heidegger no va a aceptar una fenomenología de la reducción eidética porque la intencionalidad de la conciencia significa en verdad que el *intentum* pertenece a la intentio —vinculación «idealizada» por la epoché— en la medida en que la *intentio* pertenece al *intentum* —vínculo «puesto entre paréntesis» por la epoché. Heidegger llama a esta co-pertenencia de la intencionalidad «ser-en-el- mundo» (*in-der-Welt-sein*) del Dasein (Velázquez, 2014: 339).

En Heidegger la reducción no apunta a la conciencia, sino al sentido del ser que descubre en el ente-*Dasein*. Así, “Heidegger desvela la fenomenología como ontología, y la subjetividad (transcendental) como transcendencia” (Velázquez, 2014: 340). La destrucción de la fenomenología de Husserl es, para Heidegger, la destrucción de los

---

<sup>47</sup> Ver: Heidegger, M. (1994). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. GA 63.

límites de la subjetividad y la reconducción hacia la pregunta del ser. Así, *Ser y Tiempo* significa la consolidación de un proceso. En esta obra Heidegger exhibe la transformación de la fenomenología de Husserl que venía desarrollando desde tiempo atrás. Resumimos con Wheeler (2016), el sentido y el resultado de la destrucción heideggeriana de la fenomenología de Husserl. Aspectos principales de tal transformación:

- Heidegger convierte la ontología formal de Husserl (centrada en las categorías, juicios y percepciones) en ontología fundamental.
- La conciencia trascendental de Husserl se desplaza hacia el *Da-sein*
- La intencionalidad de Husserl es sustituida por el *cuidado* (entendido como “ser en el mundo”).

4. Etapa de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*<sup>48</sup>. La destrucción efectuada en *Ser y Tiempo* vuelve de nuevo a la palestra con ocasión de esta obra, donde el objeto de la destrucción no serán el concepto de lo público o la fenomenología de Husserl (aunque en esta obra justifica, una vez más, la transformación de la fenomenología en método), sino más bien la historia del concepto de tiempo. Dice Heidegger:

El concepto consabido y tradicional de tiempo tal como se ha conocido en la filosofía es sólo un derivado de la temporalidad como sentido originario del *Dasein*. Si la temporalidad constituye el sentido del ser del *Dasein* humano y si a la constitución del ser del *Dasein* pertenece la comprensión del ser, entonces asimismo esta comprensión del ser sólo puede ser posible sobre la base de la temporalidad. De aquí se sigue la perspectiva de una posible demostración de la tesis de que el tiempo es el horizonte a partir del cual se hace comprensible algo así como el ser. Interpretamos el ser a partir del tiempo (*tempus*) (2000: 42).

El hecho de que Heidegger interprete la investigación sobre el ser desde el horizonte de la temporalidad implica rastrear en el tiempo la pregunta por el ser. Esto conlleva una destrucción de la historia de la filosofía y, al mismo tiempo una construcción. En esta obra Heidegger explicita el sentido de la destrucción de la siguiente manera:

Estos tres componentes fundamentales del método fenomenológico – reducción, construcción y destrucción – se pertenecen mutuamente y deben ser fundamentados en su

---

<sup>48</sup> *Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24*. Utilizamos la versión en español traducida y prologada por Juan José García Norro: Heidegger, M (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta.

pertenencia mutua. La construcción en filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una deconstrucción de lo transmitido lleva a cabo mediante un regreso a la tradición, que no significa una negación de ella ni un prejuicio que considere que la tradición no es nada, sino por el contrario, una apropiación positiva de ella. Dado que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es, según su esencia, a la vez un conocimiento histórico en cierto sentido (Heidegger, 2000: 49).

¿Qué es lo transmitido para Heidegger? Los conceptos tradicionales. La destrucción queda así referida al método de acercamiento a las cuestiones fundamentales. La destrucción implica, por ello, la “apropiación”<sup>49</sup> positiva de la tradición. Es en este sentido en el que la destrucción se convierte en “conocimiento histórico”.

A partir de la *Kehre* Heidegger irá abandonando paulatinamente la noción de destrucción y adoptará otras expresiones que indican que sigue avanzando en la pregunta por el ser. Así, según Berciano (2001) no hablará ya de destrucción sino de “superación de la metafísica” o del “pensar occidental”.

## 2.2. Arendt y el sentido de la destrucción

### 2.2.1. Comparación analítica con los textos de Heidegger

El camino recorrido hasta aquí tiene un propósito: mostrar hasta qué punto Arendt adopta el método deconstructivo de Heidegger y lo aplica a su filosofía.

¿En qué sentido participa Arendt de la destrucción de Heidegger? Haremos un análisis comparativo de textos en el que aparece la destrucción en los dos autores. De Heidegger tomamos una sección del informe Natorp (1922) y otro del curso del *Sofista* de Platón (1925). Son los textos más cercanos a la estancia de Arendt en Marburgo. De Arendt tomaremos los textos de *La brecha entre pasado y futuro* y aquellos fragmentos en los que habla de su posición metafísica en *La Vida del Espíritu*.

---

<sup>49</sup> La apropiación del pasado es un tema recurrente en Heidegger (y también en Arendt). Para Heidegger el pasado es fuente de conocimiento y de interpretaciones alternativas al ocultamiento de la metafísica. Es más, ya en el *Informe Natorp* Heidegger realizaba toda una declaración de intenciones al respecto. La situación hermenéutica de 1922 pedía una apropiación del pasado y tal apropiación no podía ser entendida como una recepción acrítica sino como una apropiación originaria (siendo este el sentido de la destrucción). Segura, C. (2001). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid: Trotta.

Afirma Heidegger en el *Informe Natorp* de 1922:

La filosofía que se practica hoy en día se mueve, en gran parte y de manera impropia (*uneigentlich*), en el terreno de la conceptualidad griega, a saber, en el terreno de una conceptualización que se ha transmitido a través de una cadena de interpretaciones heterogéneas (*Interpretationen hindurchgegangen ist*). Los conceptos fundamentales han perdido sus funciones expresivas originarias (*ursprünglichen*), y que siguen el patrón de determinadas regiones de la experiencia objetiva (. . .) Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación —y esto se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente—, se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción (*Destruktion*). La investigación filosófica (. . .) es conocimiento “histórico” en el sentido radical del término. La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros “hicieron” antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cuál el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. Así, los proyectos de una lógica radical del origen (*eine radikale Ursprunglogik*) y las primeras contribuciones a la ontología se esclarecen de una manera fundamentalmente crítica (. . .) Aquello que no logramos interpretar y expresar de un modo originario (*ursprünglich*), no sabemos custodiarlo en su autenticidad (*eigentlicher*) (Heidegger, IN: 50-52. GA, 62: 366-369)

Arendt en “La brecha entre pasado y futuro” en 1961:

Este paso gradual del énfasis no es arbitrario, porque existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político -como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria-, dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente (EPF: 21).

Comparamos algunos de los elementos presentes en los textos y su contexto de producción:

i. El punto de partida. En el texto de Heidegger apreciamos el punto de partida: el “estado de interpretación heredado”. En el año 1922 Heidegger aún pensaba en que la recuperación de la vida fáctica implicaba destruir la situación dada. Así, la hermenéutica

(con la vida – el mundo pre-teórico – como telón de fondo) se hacía a través de la destrucción. Heidegger quiere recuperar el ser sin rompiendo los límites de la conciencia teórica y la impropiedad del mundo dado como interpretación terminada. En *Entre pasado y futuro*, Arendt incluyó el prefacio sobre la brecha en el que analizaba la situación actual o punto de partida. La “brecha” entre pasado y futuro implica la búsqueda de un espacio de pensamiento. A través de un juego conceptual basado en la parábola *He* de Kafka, considera Arendt que la presión del tiempo del pasado y la presión del tiempo del futuro obliga a los seres humanos a realizar un ejercicio mental de salida tangencial hacia otra dimensión para poder pensar. Utiliza la imagen del paralelogramo de fuerzas, siendo la fuerza resultante del choque, la dimensión abierta para el pensamiento. El punto de partida es la tensión temporal en la que los conceptos políticos también han perdido el sentido originario.

Ambos, Heidegger y Arendt parten de una situación de carencia hermenéutica. Sospechan que algo ha ocurrido en la historia de los conceptos y, así, se lanzan a la destrucción de lo dado.

ii. Objeto de la destrucción. Para Heidegger, la destrucción apunta a los “conceptos fundamentales” de la filosofía griega y a las “interpretaciones heterogéneas”. Se refiere a lo que después explicitará en *Ser y Tiempo*, en *Introducción a la Metafísica* y en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*: los conceptos que desvirtúan la pregunta por el ser en el sentido de considerarlo un ente<sup>50</sup>. El punto de partida es la decadencia de la filosofía griega, entendida como un abandono del pensamiento trágico y de la unidad de ser y pensar. La curiosa tensión que Heidegger procura entre los términos de los idiomas griego y alemán tiene como finalidad rescatar la unidad perdida por la asunción de unos conceptos que alejan al ente-*Dasein* de la pregunta por el ser. Sorprende encontrar en Arendt el mismo registro, pero aplicado a la política. La filosofía clásica de la polis es, para ella, el inicio de la decadencia del sistema político griego. Lo que es más, la filosofía, tal como nace implica una desconfianza tal hacia la política, que ésta queda herida de

---

<sup>50</sup> Destacamos que en el *Informe Natorp* Heidegger había señalado que había que descubrir los presupuestos (*Vorhabe*) y las preconcepciones (*Vorgriffe*) que latían en la situación del *Dasein*. Por ello, la pregunta exigía comprender la situación hermenéutica del ser humano en su dimensión histórica atendiendo al “como qué” (*Als Was*) y “hacia qué” (*Woraufhin*) (Segura, 2001: 47).



muerte. Por ello, los conceptos que motivan la destrucción arendtiana son “libertad, justicia, autoridad, razón”, etc., conceptos eminentemente políticos.

Arendt tomó de Heidegger el esquema deconstructivo y lo aplicó a la política. Donde Heidegger buscaba el ser, Arendt rastreó lo político.

iii. En ambos late el deseo y la búsqueda de lo puro, originario y prístino. En ambos aparece el exceso de confianza que el método deconstructivo pueda deparar. En Arendt aparece el anhelo de los “orígenes verdaderos” o el “espíritu verdadero”. Ella cree que puede encontrar lo que motiva el surgimiento de los conceptos políticos, ya que todo concepto tiene detrás una experiencia y tal experiencia está movida por un espíritu que inspira la acción. El pensamiento poliédrico de Arendt nos obliga a rastrear en el conjunto de su obra aquellos elementos que dan sentido a ciertos pasajes no muy esclarecidos. En esta línea, encontramos el “espíritu verdadero” en lo que ella llama “principio inspirador”. Apoyándose en Montesquieu, reconoce que lo que hace actuar a un gobierno no es tanto su naturaleza cuanto el principio que inspira la acción. Virtud, honor y miedo son tres principios inspiradores que, según Arendt, había mostrado el pensador francés, los cuales asigna a la república, monarquía y tiranía (PP: 100). Con este esquema Arendt busca el principio inspirador que ha quedado oculto bajo los conceptos políticos desgastados por el uso. El principio que busca Arendt es aquel en el que la acción sea autosuficiente en sus fines: un principio acorde con la *praxis*, excluyendo las actividades medios / fin. Arendt emplea varios términos para referirse a ese principio como “grandeza”, “desinterés”, la misma “praxis” o la acción en los términos en los que la propia vida deja de importar.

En Heidegger la expresión “lógica radical del origen” (*eine radikale Ursprunglogik*) nos remite a la relación y tensión que se produce entre el ser y el pensar, aquella que quedó oculta por el ascenso de las categorías como principal vía de explicación de la realidad. La sustitución de la *physis* por el *eidos* y del *logos* por las categorías certificó la desorientación primera de la pregunta por el ser. A partir de entonces esta pregunta ha quedado oculta por la distinción sujeto – objeto y la anulación de la diferencia ontológica que se halla implícita en tal postura epistemológica. Heidegger procura rescatar lo más puro y originario: la pregunta por el ser en un sentido ontológico (no metafísico). Tal

pregunta puede estar en el origen del pensar (en el periodo previo a la filosofía clásica) más no en la tradición metafísica posterior.

Así, la búsqueda de lo originario y la crítica a la contaminación de la tradición une la destrucción de Heidegger y de Arendt.

iv. Precisamente, la relación con la tradición es similar en ambos autores. Ambos critican la tradición y ambos guardan una estrecha vinculación y veneración al pasado. En el curso sobre el sofista de Platón, Heidegger expone la relación de la destrucción con la tradición:

*Ruthlessness toward the tradition is reverence before the past — and it is authentic only in the appropriation of this — the past — out of the destruction of that — the tradition. From here out must each actual historical work, which is something fully other than history in the usual sense, insinuate itself in the discipline of philosophy* (Heidegger, 1992: 286).

En este mismo sentido Arendt afirma que “la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no busca el «desprestigio».” (EPF: 20)

La relación con la tradición es ambigua en ambos autores. Heidegger se muestra especialmente cauto a la hora de desechar sin más la tradición. La crítica a la misma tiene como objeto la apropiación crítica del pasado. El caso de Arendt es más complejo. Ella admite que la tradición se ha roto, más no la posibilidad de acceso al pasado, el cual queda como reserva de sentido toda vez que vivimos en un mundo carente de sentido.

#### 2.2.2. El sentido de la destrucción en Arendt

Hay, sin embargo, ciertas diferencias entre Heidegger y Arendt que nos obligan a matizar y discutir críticamente la destrucción arendtiana.

En 1946 Heidegger publica su *Carta sobre el Humanismo*. Según Faye Arendt reveló a Sternberger<sup>51</sup> que no le preocupaba el hecho de que Heidegger se propusiera atentar

---

<sup>51</sup> Según Faye la correspondencia entre Arendt y Sternberger entre 1949 y 1953 revela que la rehabilitación de Heidegger se produce antes incluso de reestablecer el contacto epistolar y que Arendt tratará de exonerar de ahora en adelante la vinculación de Heidegger con el régimen nazi (a pesar de que él nunca se retractó ni condenó el Holocausto)

contra los cimientos del pensamiento occidental, ya que Jaspers, a su manera también lo hace (Faye, 2016: 317). Arendt se inscribe entre quienes no se asustan por arremeter contra el pensamiento occidental. En fechas tan tempranas Arendt habría asumido la destrucción, como método fecundo con el que buscar experiencias originarias.

Heidegger criticó la metafísica occidental por haber olvidado la pregunta por el ser. Sin embargo, su principal atención iba dirigida a la rehabilitación de dicha pregunta desde lo que la tradición metafísica occidental había olvidado: la diferencia ontológica. Arendt admite que ha caído la metafísica (CFPK: 202) y se postula, como veíamos al comienzo del capítulo, entre quienes desmontan las categorías metafísicas. Heidegger propone una superación de la metafísica y camina hacia la rehabilitación del pensar. Arendt no admite la falacia metafísica, según la cual una causa (el Ser o la Verdad) tengan más carga de realidad que la apariencia. Heidegger confía en la correlación ser-pensar. Arendt asume la ruptura ser-pensar ratificada por la época moderna, bajo el tándem Descartes-Kant. Estas diferencias en torno a la metafísica marcan el sentido de la deconstrucción en Arendt.

Según esto estamos de acuerdo con Wellmer en el propósito de la destrucción de Arendt pero no en la relación con Heidegger:

Su relectura y crítica de la tradición de la filosofía política es radical en el sentido heideggeriano, y a la vez un intento de recomponer la deconstrucción de Heidegger de la metafísica. Esto significa principalmente que Arendt ve fundamentado en una interrelación de tradiciones de la filosofía política europea, que se remonta hasta Platón y Aristóteles, el olvido de lo político en las teorías liberales -su supresión de lo propiamente político en favor de una total concentración en los derechos individuales e intereses particulares de los individuos pensados como prepolíticos y en favor de una razón pensada instrumentalmente” (Wellmer, 1998: 76).

Arendt no habría podido recomponer la deconstrucción de la metafísica de Heidegger, ya que, para ella, la metafísica es pasado. Otra cosa es la tradición de pensamiento político occidental, la cual fundamenta el olvido de lo político (como para Heidegger la metafísica ocultaba la pregunta por el ser). En Arendt no podemos identificar la tradición de pensamiento político occidental con la metafísica. Están en diferente plano. La metafísica es el ámbito de las relaciones ser-pensar y del mundo de lo invisible. Arendt apuesta decididamente por la apariencia. La tradición del pensamiento político va desde Platón hasta Marx y se refiere a la autonomía (perdida) y dignidad (olvidada) de la política en el

mundo. Lo que marca la tradición del pensamiento político occidental es la degradación de lo político y su dependencia respecto a la filosofía, entendida esta como contemplación.

La relación de la destrucción de Arendt y la metafísica es compleja y ambigua. Arendt admite que el hilo de la tradición se ha roto y que la metafísica occidental ya no es posible, una vez que Kant ha consagrado la escisión ser-pensar. Sin embargo, pareciera que aún quedan elementos por desmontar, algo a lo que Arendt consagra sus esfuerzos. ¿Qué le queda por destruir?

Vollrath (1979) propone que Arendt realiza una deconstrucción de la metafísica política. También Simona Forti (2001) apunta en esa dirección. La metafísica política en Arendt vendría a ser lo que para Heidegger fue la metafísica occidental. Recuperar lo político (ontológicamente considerado) equivale a la recuperación del ser que pretende realizar el pensador de Messkirch. No obstante, la misma búsqueda de lo político dificulta esta interpretación: “la dificultad particular que plantea el concepto de Arendt de lo político consiste en su latente multiplicidad de significados. Se le puede interpretar, casi heideggerianamente, en el sentido de una crítica radical de la modernidad.” (Wellmer, 1998: 77) pero “el precio de tal interpretación sería, hablando paradójicamente, una despolitización del concepto de lo político de Arendt, tal como muestra el libro por demás digno de atención de Dana Villa sobre Arendt y Heidegger” (Wellmer, 1998: 77).

Estimo que es necesario ampliar el espectro especulativo si queremos adivinar el centro de la destrucción de Arendt. Mi postura es que, efectivamente, el centro de su crítica es la modernidad ya que la crisis de la metafísica (Descartes-Kant) y la ruptura de la tradición de pensamiento político (Marx) se dan en el seno de la época moderna ¿Pero en qué sentido desmonta Arendt una época marcada por la crisis y la transformación?

Si partimos de que su interés reside en recuperar lo político, podremos adivinar el sentido identificando lo que ha impedido el reconocimiento y la agencia de lo político en el mundo moderno. El primer capítulo denunciaba que los totalitarismos se nutrían de la unión la unión de Naturaleza e Historia haciendo coincidir las leyes de la historia con las de la naturaleza. La libertad humana, quedaba ahogada por la necesidad histórica (entendida en términos de ciencias naturales). Arendt denunciaba el "cientismo" con el

que los totalitarismos revestían la historia y con el que justificaban la posibilidad de fabricarla. Es este concepto de historia el principal impedimento para el descubrimiento de lo político.

El concepto de historia que manejan los totalitarismos tiene un origen y unas características propias. El origen se da en la época moderna y sus características son aquellas que Arendt trata de desmontar para adivinar cómo este paradigma ha anulado las posibilidades de lo político.

Sutil, pero firmemente, Arendt expone su convicción anti-historicista en algunos fragmentos, indicando la intención deconstructiva que lo acompaña. En el discurso dedicado a Lessing afirma al respecto:

No es el siglo XVIII sino el XIX el que se interpone entre Lessing y nosotros. La obsesión del siglo XIX con la historia y el compromiso con la ideología sigue teniendo tanta importancia en el pensamiento político de nuestra época que nos sentimos inclinados a considerar que el libre pensamiento, que jamás emplea la historia o la lógica coercitiva como muletas, no posee ninguna autoridad sobre nosotros" (HTO: 18).

Lessing significa para Arendt la fidelidad a lo diverso, el libre pensamiento y el compromiso con el mundo. Arendt descubre en Lessing una actitud auténticamente política. Incluso la crítica adquiere en él un talante político y constructivo: "por el bien del mundo". Y, sin embargo, la historia del XIX se eleva como obstáculo entre el libre pensamiento de Lessing y el mundo actual. Lessing representa la libertad y la política, el mundo actual la historia y la coerción. Es elocuente la metáfora de las muletas para entender que la historia del XIX emplea la "lógica coercitiva", lo cual es una forma de hablar de la "ideología" tal como señalaba unas líneas más arriba.

El concepto de historia en el que se desenvuelven los totalitarismos es el marco teórico para que puedan surgir las ideologías, ya que este mismo concepto de historia, surgido en la modernidad, toma como modelo el esquema argumentativo de las ciencias de la época moderna. Y tal esquema funciona de manera deductiva, haciendo depender la verdad de los enunciados de la evidencia demostrativa, algo que para Arendt no es sino la coerción al pensamiento (y a la libertad), dado que las operaciones mentales son, en los seres humanos, mucho más que un mero juego demostrativo.

Entender la historia como un mero juego conceptual ha llevado a no comprender la situación actual en relación con lo que representa el totalitarismo. Así en "Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración" Arendt afirma:

El mayor peligro para una verdadera comprensión de nuestra historia reciente radica en la demasiado comprensible tendencia del historiador a establecer analogías. La cuestión está en que Hitler no era como Genghis Khan y no era peor que otros grandes criminales, sino enteramente diferente. Lo que no tiene precedente no es el asesinato en sí mismo, ni el número de víctimas, ni siquiera "el número de personas que se unieron para perpetrarlo" Lo es más bien el sinsentido ideológico que lo causó, la mecanización de la ejecución y el cuidadoso y calculado establecimiento de un mundo de muertos en que nada tiene ya ningún sentido (EC: 299).

Una vez más, es la ideología y su sinsentido lo que anula la capacidad de distinción. Los totalitarismos pueden presentarse como resultado histórico (incluso previsto) de asumir un concepto de historia regido por la necesidad. Así, el objeto de la destrucción de Arendt es el concepto de historia que surge en la época moderna o el "moderno concepto de historia".

Destrucción, reducción, construcción se co-implican en Heidegger. También en Arendt. La reducción al sentido común se entrelaza con la destrucción del concepto moderno de historia. Así, la apariencia (el acontecimiento histórico) podrá brillar y ofrecer al sentido común la reserva de significado necesaria para comprender el mundo en que habitamos. De esta manera, se puede realizar la construcción de un mundo compartido en el que los tesoros del pasado alumbren el presente y permitan el ejercicio del juicio y la política.

### Capítulo III. La marca del hombre moderno

---

*¿Es que la Historia tiene voluntad? Siempre es peligroso tratar de personificar a la Historia. Por lo que a mí concierne, la Historia no tiene voluntad propia, y además tampoco tiene la menor preocupación por mi voluntad. Así si no hay ninguna voluntad implicada en el proceso no puedes hablar de realización posterior de propósitos previos. Y todos los llamados cumplimientos de la Historia lo prueban. Apenas se han logrado cuando empiezan a desmoronarse. La Historia es un testimonio de la destrucción. Siempre hay que dejar espacio para el siguiente cristal. Para la Historia, construir y destruir son la misma cosa.*  
(Mishima, Y. *Nieve de Primavera*)

En *La Condición Humana* Hannah Arendt sostiene que la carencia de sentido y la “alienación del mundo” (CH: 283) es la marca del hombre moderno. Para acceder a un cosmos de sentido se propone destruir el concepto de historia que ha aparecido en la época moderna, inspirada por la carencia hermenéutica del hombre contemporáneo. Lejos del paradigma nihilista, la búsqueda incesante de sentido de Arendt le lleva a preguntarse por las transformaciones que tuvieron lugar en la época moderna, las cuales implicaron una pérdida irreparable para el hombre: la pérdida del mundo, es decir, la pérdida de sí mismo. Arendt parte del mundo moderno para rastrear sus orígenes en la época moderna. Hemos de notar que Hannah Arendt no utiliza generalmente el término “modernidad” (*modernity* en el original) y cuando lo hace se refiere de manera global y acrítica (EPF: 37). Como señala la historiadora Lynn Hunt (2014) términos como “modernidad”, “tradición” o “tiempos modernos” tienen su propia historia. “Modernidad” se ha convertido en los últimos años en una etiqueta académica, imponiéndose a otros términos con los que convivió en el pasado. Como etiqueta académica ha servido para caracterizar tendencias

y oposiciones. En la actualidad, modernidad es un término controvertido, cuyo uso ha sido generalizado por los estudios postcoloniales (Chakrabarty, 2011). Se habla de modernidades alternativas y modernidades múltiples (Wittrock, 2007; Eisenstad, 2000), de la modernidad colonial y de la modernidad como concepto en disputa (Wolin, 2011). Tendríamos que retrotraernos hasta la obra de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración* (2007)<sup>52</sup> para descubrir la crítica a la modernidad como concepto analítico. Allí, los autores proponen que el Holocausto es consecuencia de la estructura de la modernidad. La traducción de esta obra al inglés y al francés en la década de los setenta supuso su recepción en la comunidad académica y el uso del concepto para delimitar y señalar ciertas características de las que el hombre contemporáneo es heredero y deudor. Baste señalar los trabajos de Lyotard, Vattimo, Blumenberg, Habermas o Castoriadis<sup>53</sup>, para darse cuenta de la complejidad y relevancia que adquirió la cuestión en la década de los ochenta. Cuando se produce esta explosión académica en torno a la modernidad, Hannah Arendt ya había muerto. Su análisis de la época moderna precede (exceptuando a Adorno y Horkheimer) la producción posterior.

En relación con la cuestión de la “modernidad” y Hannah Arendt hemos de tener en cuenta dos aspectos: por una parte, su precedencia cronológica respecto a los problemas planteados en la actualidad y, por otra, la propia metodología empleada por Arendt. Al igual que en análisis de los totalitarismos, el aislar las “diferencias fenoménicas” (EC: 487) es el objetivo fundamental de Arendt. En *La Condición Humana* distingue entre edad moderna y mundo moderno. Afirma:

...la Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas (CH: 18).

---

<sup>52</sup> Aparece por primera vez en 1944 en alemán (500 copias). En 1947 tiene lugar una edición revisada y en 1969, la edición final. La primera edición en inglés es de 1972. Utilizamos la versión en castellano (2007) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.

<sup>53</sup> Recordamos algunas publicaciones: Vattimo G. (1986) *El fin de la modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura moderna*. Barcelona: Gedisa; Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la era moderna*. Valencia: Pre-textos; Habermas, J.(1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus; Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets; Lyotard, F. (1987). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.



A ello hemos de añadir, los conceptos utilizados por Arendt: la “época moderna” periodo en el que ocurren una serie de transformaciones e inversiones cruciales y el “concepto moderno de historia” que, como tal, encuentra su máxima expresión en las políticas totalitarias. La época moderna, “que surge con las ciencias naturales en el siglo XVII, llega a su clímax político en las revoluciones del XVIII y despliega sus repercusiones generales después de la Revolución Industrial del XIX...” (EPF: 33) es el periodo que Arendt trata de analizar para descubrir el moderno concepto de historia. De esta manera, el análisis fenoménico de Arendt se centra en la época moderna. A lo largo de su obra Arendt trata de adentrarse en el periodo moderno para descubrir, desde el interior, una serie de transformaciones que terminaron con la tradición de pensamiento político occidental. Es en el prólogo de *La Condición Humana* donde Arendt hace explícito su proceder: “el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo” (CH: 18). De esta manera, Arendt, continuando con su empeño hermenéutico, pretende lograr “una comprensión de la naturaleza de la sociedad tal como se desarrolló y presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad” (CH: 19). Para lograrlo, tendrá que internarse en las transformaciones de la época moderna y destruir el “moderno concepto de historia”

La destrucción planeada por Arendt en torno al concepto moderno de historia le exigirá descubrir los mecanismos que dieron origen a tal concepto, al mismo tiempo que tratará de desvelar todo lo oculto en las “inversiones” producidas en la Época Moderna. Si Heidegger se proponía destruir la historia de la metafísica para acceder a lo olvidado desde Platón y Aristóteles y recuperar la primacía ontológica de la pregunta por el Ser, Arendt tratará de desmontar el concepto de historia de la época moderna para descubrir el carácter agonal del mundo político anterior a la decadencia de la polis y restablecer la primacía de la acción entre todas las categorías de la condición humana.

Destruir el concepto moderno de historia implica advertir las inversiones categoriales producidas en la época moderna, así como descubrir las consecuencias, imprevisibles en su momento, de ciertos acontecimientos. El hecho de que un concepto de historia suplantara a otro supone, además, descubrir la categoría central que anima el nuevo concepto y cómo dicha categoría traerá consigo nuevos problemas de justificación racional. El concepto moderno de historia supone que “el propio hilo de la continuidad en la historia” es “el primer sustituto de la tradición” (EPF: 34)

## 1. Las inversiones de la época moderna

En la investigación sobre Marx, Hannah Arendt aísla el concepto “inversión (*periagogé*)” (KMT: 52) como fundamento de lo ocurrido en la época moderna. La inversión o movimiento rotatorio nos lleva hasta Platón quien lo formuló por primera vez como *periagogé tes psijés*. Es en la parábola de la caverna donde aparece esta rotación por primera vez. Según Arendt, la parábola de la caverna se inscribe en la violenta crítica que Platón realiza contra “Homero y la religión homérica” (EPF: 43). En esta línea, la postura de Arendt no difiere en gran medida de la de otros comentadores de Platón como Havelock (2002), para quien la filosofía de Platón es una reacción contra toda poesía anterior. Arendt propone que la parábola de la caverna, y dentro de la crítica a Homero, Platón invierte el Hades homérico tal como éste lo describe en el libro XI de la Odisea. Platón trae el Hades homérico a la tierra, sirviéndose de las mismas palabras que Homero destina a la descripción del Hades, imagen (*eidolon*) y sombra (*skia*). La tierra, a imagen del Hades, ya no será el lugar de lo real y verdadero. Sólo serán reales y verdaderas las ideas captadas con los ojos de la mente. Como afirma Arendt, la “*periagogé* de Platón era una inversión por la que todas las creencias comunes acordes con la religión homérica quedaron en Grecia “vueltas del revés” (EPF: 43). La motivación de Platón no era otra que salvaguardar la política de la arbitrariedad de la opinión. Por ello, más que establecer una dicotomía por oposición de contrarios (algo ajeno tanto a Platón como Homero, en opinión de Arendt), Platón formuló su doctrina de las ideas como una inversión de Homero con una clara intencionalidad política. Lo decisivo para Arendt fue la estructura conceptual fundada por Platón, dentro de la cual, las “operaciones de inversión no son posibilidades improbables” (EPF: 44). Y este es el *quid* de la cuestión. La estructura conceptual platónica, ha dominado toda la tradición de pensamiento occidental, una tradición que se inicia con Platón cuando trata de escapar de la política para después regresar a ella imponiendo las verdades inmutables como medidas de la acción humana.

Nos interesa señalar que el fin de la tradición vino precedido por tres inversiones que se nutren del marco conceptual platónico. Es decir, tres inversiones que se inscriben dentro

de la posibilidad señalada por Arendt. Sin embargo, aunque se hallen dentro de la tradición en cuanto a su marco conceptual, son tres inversiones que atentan directamente contra la tradición y por ello están cargadas de contradicciones y perplejidades, apuntando al final de la tradición y la ruptura definitiva con ella. Son las inversiones de Kierkegaard, Nietzsche y Marx. Con Marx se termina la tradición de pensamiento occidental, pues, si con Platón se había iniciado dicha tradición huyendo de la política hacia la filosofía, será Marx quien trate de implementar la filosofía en el campo político. Arendt descubre en Hegel el predecesor inmediato de los tres y la piedra de toque que marca el cambio. Los tres fueron hegelianos en la medida en que veían “la historia de la filosofía del pasado como un todo dialécticamente desarrollado” (EPF: 34). Dicho en otras palabras, Hegel había inaugurado una nueva forma de acercarse al pasado que ponía en tela de juicio las categorías tradicionales. Ellos radicalizan esta postura y, por ello, las inversiones de las que habla Arendt son un cuestionamiento de la jerarquía conceptual que había dominado hasta entonces la filosofía occidental.

Las inversiones conceptuales de la época moderna, encarnadas en las perplejidades de estos tres autores, reflejan, además, una inversión radical en torno a la condición del ser humano. Estos tres desafíos del siglo XIX a la tradición tienen un denominador común que Arendt no quiere pasar por alto. Los tres introducen la sospecha sobre la condición racional del hombre. Las rebeliones del siglo XIX no hacen sino fijar su atención “contra las supuestas abstracciones de la filosofía y su concepto del hombre como un *animal rationale*” (EPF: 41). Desde la superfluidad de los campos de exterminio, Arendt es capaz de advertir una transmutación categorial en el ser humano que hunde sus raíces en las transformaciones de la época moderna. Es decir, cuando Marx trata de llevar la filosofía al campo de lo político, lo hace desde una concepción del ser humano en la que este ya ha dejado de ser un “animal racional”. Esta es la segunda línea de las inversiones que Arendt trata de seguir. La obra *La Condición Humana* está dedicada a indagar sobre las inversiones producidas en la jerarquía de las actividades humanas en el mundo. Algunos de sus comentaristas indican que es la obra más filosófica de la autora alemana. Podemos añadir que tal consideración no ha de hacernos pensar en una obra meramente teórica. Se trata de una obra que trata de indicar las razones de la actual condición de los hombres en nuestro mundo. Si bien es cierto que la obra tiene una fuerte carga filosófica, no es menos cierto que el proceso deconstructivo acompaña los análisis arendtianos. Además, los

temas tratados aparecen frecuentemente en otras obras y ensayos de Arendt. Todo esto nos hace pensar que las inversiones categoriales en torno a la condición humana son el meollo de la cuestión. Llegar a saber cómo la consideración teórica sobre el ser humano es hoy el eje sobre el que bascula la crisis hermenéutica en que nos encontramos, esa es la intención arendtiana. Su “quiero comprender” arranca desde la crisis del siglo XX y se lanza en pos de las transformaciones ocurridas tiempo atrás, en la época moderna.

### 1.1. Las inversiones de la época moderna como desafío a la tradición.

Para Arendt son tres las inversiones que iban a cerrar la tradición filosófica occidental que sigue una línea ininterrumpida desde Platón hasta Hegel: “el salto de Kierkegaard de la duda a la fe, el platonismo invertido de Nietzsche y el salto de Marx de la teoría a la *praxis*” (KMT: 55).

(i) La figura de Kierkegaard acompañó a Arendt desde su pronto descubrimiento (EC: 25) en sus años de juventud. Antes de la catástrofe totalitaria, en un texto de 1932<sup>54</sup>, Arendt justifica la recuperación de la figura de Kierkegaard en Alemania tras la primera guerra mundial. Destaca el carácter vivencial de la filosofía de Kierkegaard y reivindica lo concreto frente al sistema necesario de Hegel. Kierkegaard rescata al individuo concreto ante la concepción de la historia en Hegel, quien al presentarla como una “conexión unívocamente comprensible y al interpretarla como proceso necesario, la desconecta de lo real concreto, de lo contingente y, con ello, del individuo.” (EC: 65). En este primer acercamiento, las relaciones entre Kierkegaard y Hegel son de oposición y la referencia a Marx es inexistente. Sí aparece en cambio una temprana asociación con Nietzsche, pues ambos, encarnando las filosofías de la vivencia, se oponen a todo tipo de sistema y, de esta manera, encuentran su acogida en la academia alemana tras la Primera Guerra Mundial. También, Kierkegaard y Nietzsche suponen una ruptura con el romanticismo, haciendo de la orientación estética romántica una realidad existencial el primero y moral el segundo (EC: 67). Arendt mantendrá durante su obra algunas de estas

---

<sup>54</sup> *Frankfurter Zeitung*, 75/76, 29 de enero de 1932.

afirmaciones tempranas en torno al rechazo de toda sistematicidad hallado en Kierkegaard y Nietzsche, si bien con orientaciones diferentes y raíces más profundas.

También en este primer escrito destaca lo fundamental de la postura de Kierkegaard: la paradoja cristiana. La paradoja del hombre individual, quien, ante Dios, ve cuestionado el propio yo que había afirmado. Esta paradoja será clave para explicar la postura de Kierkegaard en el contexto de la época moderna. En 1932, Arendt afirma que la reivindicación de Kierkegaard, tanto por el mundo católico como por el protestante se debe que fue capaz de explicitar dicha paradoja en el contexto de un mundo secularizado.

Así las cosas, tras la experiencia totalitaria y el proyecto de investigación en torno a la figura de Marx, Arendt ampliará el campo de referencias de Kierkegaard. En primer lugar, contextualiza su figura en la época moderna y busca en Descartes la raíz de la problemática de Kierkegaard. En segundo lugar, matiza la oposición a Hegel y reconoce una cierta vinculación. En tercer lugar, asociará su posición no sólo con la de Nietzsche, sino también con la de Marx, destacando que los tres suponen un rechazo a la tradición.

La cuestión principal de la relación de Kierkegaard con la época moderna es la inversión efectuada en la experiencia religiosa. Si en 1932 Arendt reconocía que Kierkegaard había sido el primero en explicitar la experiencia religiosa en un mundo secularizado - “constituido de modo muy similar al nuestro” (EC: 65) -, en los textos posteriores, al investigar las raíces de este mundo moderno, se adentra en la principal perplejidad de la época moderna: la desconfianza. La experiencia totalitaria había cambiado la orientación especulativa de la joven Arendt. Su motivación hermenéutica tratará de adentrarse en los elementos que dieron origen a la alienación del mundo, que es característica principal del hombre moderno. Los descubrimientos astronómicos de los siglos XVI y XVII motivaron la desconfianza del hombre en sus sentidos. La construcción de instrumentos de medición relativizó la capacidad humana para aprehender la verdad. De esta forma se escindió la tradicional correlación entre Ser y Apariencia. En la época moderna se separan para siempre la apariencia y el ser y el hombre deja, por ello, de confiar en sus sentidos. Sólo mediante la supresión de las apariencias – y esto se realiza gracias a los instrumentos técnicos creados por el hombre – se logra el acceso a la verdad. De esta manera, se desvanece el concepto tradicional de verdad, basado en dos supuestos. El primero de ellos es que la realidad que aparece espontáneamente existe (identificación ser-apariencia) y el segundo de ellos es la adecuación de las capacidades humanas para captarlo y, así, lograr la verdad. Cuando Descartes plantea su filosofía de la duda lo hace en este contexto.

Arendt señala que la caída de los dos supuestos del concepto tradicional de verdad son las pesadillas a las que se enfrenta la filosofía cartesiana. La primera pesadilla se refiere a la duda acerca de la realidad del mundo y de la vida humana y, en este sentido, puede que la realidad sea un sueño. La segunda pesadilla se refiere a la desconfianza de la razón y los sentidos del hombre, tal como había puesto de manifiesto la ciencia moderna. Este es el centro de la época moderna, de la cual la duda cartesiana es un fiel reflejo. En palabras de Arendt:

Lo que se perdió en la Época Moderna no fue la aptitud por la verdad, la realidad, la fe, ni la concomitante e inevitable aceptación del testimonio de los sentidos y de la razón, sino la certeza que anteriormente iba con ellas (CH: 304).

Una vez perdida la certeza, la desconfianza deviene categoría central de la época moderna alcanzando todos los ámbitos que tengan que ver con el hombre. Esto es, el hombre, incapaz de alcanzar por sus propios medios la verdad de una realidad cambiante, se convierte en el centro de la duda. Por ello, la duda cartesiana se generaliza y se hace universal. En tal contexto, ni siquiera la religión cristiana queda a salvo del nuevo alcance de la duda. Arendt afirma que no sólo la religión cristiana, sino la religión pagana de la antigüedad y la religión hebrea se fundamentaban en que la verdad se revela a sí misma. Según Arendt esta es la razón por la que la época moderna atacara con “vehemencia -con una violencia que bordeaba el odio— a la tradición, despachando sumariamente el entusiasmo renacentista sobre el descubrimiento de la antigüedad.” (CH: 303). Y es aquí donde entra en escena Kierkegaard. Para Arendt, el pensador danés, con su salto de la duda a la fe hacía algo que hasta entonces no había ocurrido: “el salto de Kierkegaard de la duda a la fe era una inversión y una distorsión de la relación tradicional entre razón y fe” (EPF: 35). Lo que hizo Kierkegaard fue introducir la duda donde nunca antes había estado: en la experiencia religiosa.

La característica sobresaliente de la duda cartesiana es su universalidad, el hecho de que nada, ni pensamiento ni experiencia, puede escapar a ella. Tal vez nadie ha explorado sus verdaderas dimensiones con mayor honestidad que Kierkegaard cuando saltó - no a partir de la razón, *como* creía, sino de la duda - a la creencia, con lo que llevó la duda al propio corazón de la religión moderna (CH: 303).

Pascal fue el predecesor natural de Kierkegaard por cuanto, tratando de seguir el esquema cartesiano, descubre que la duda es “imposible, autocontradictoria, y una actitud autodestructiva, que no cuadra a la razón humana pues la propia duda queda sujeta a duda” (EC: 444). El salto de la duda a la fe operado por Kierkegaard responde a intento de salir de este callejón sin salida. La fe moderna es el reflejo de una actitud más amplia en la que no cabe encontrar certeza alguna. Arendt va más allá, equiparando el ateísmo moderno con la duda moderna. En “Religión y Política”<sup>55</sup> sostiene que el salto de la duda a la fe y el salto de la duda a la increencia, comparten el “secularismo espiritual moderno” (EC: 444), un mar de duda y desconfianza que fía en la salida abrupta de la perplejidad la solución a su incapacidad de ofrecer certeza alguna. De esta manera, es propio de la época moderna la tensión entre la “duda atea blasfema y la propia fe” (EC: 445), tal como Arendt reconoce en Dostoyevski.

El ataque de la época moderna contra la experiencia religiosa se convirtió, así, en una lucha espiritual en el interior de la misma. Y es en este sentido en el que Arendt entiende la “decisión” de Kierkegaard como una afirmación de lo absurdo:

...desde entonces la experiencia religiosa sincera pareció posible sólo en la tensión entre duda y fe, en la tortura de la fe a manos de la duda y en el alivio de este tormento únicamente mediante la afirmación violenta del carácter absurdo de la condición humana y también de la fe del hombre. (EPF: 35-36).

Es así como la inversión de la religión operada por Kierkegaard refleja el conflicto moderno entre el espíritu de la duda y la tradicional confianza en lo dado - “que se muestra en su verdadero ser ante la razón y los sentidos del hombre” (EPF: 37) -.

(ii) La segunda de las inversiones corresponde a la figura de Nietzsche. La relación de Arendt con Nietzsche es más compleja, ya que, por una parte, comparte con él la defensa de la libertad, el rechazo a Platón, la capacidad política de la promesa o la estetización de la acción (Villa, 1992). Aunque, por otra parte, el carácter dialógico de la acción, tal como

---

<sup>55</sup> Resultado de una lectura en la universidad de Harvard fue publicada en *Confluence*, II/3, 1953. *Ensayos de Comprensión. Op. cit.*

lo expresa en *Sobre la Revolución*, y la recurrencia a la validez intersubjetiva del juicio kantiano alejan la postura de Arendt de la disolución del yo del pensador de Röcken.

En cuanto a las inversiones de la modernidad, Nietzsche presenta una frontal oposición a Platón, pero al mismo tiempo, su inversión se halla en los márgenes hegelianos (y, por ende, dentro de la tradición que Platón inauguró). Arendt descubre en Nietzsche la inversión de la metafísica platónica. En otras ocasiones Arendt emplea el término “reversión” para indicar que Nietzsche “pone del revés a Platón” (PP: 110). Nietzsche es expresión de la época moderna, por cuanto en ésta se pierde la referencia a la autoridad. El “platonismo invertido” de Nietzsche fue “la última tentativa de apartarse de la tradición” (EPF: 35). Nietzsche descubre que la distinción platónica entre ser y apariencia está en la raíz de la desvalorización de la vida, de lo sensual y de lo material, apostando por lo dado como una confrontación con Platón. Recordemos que Arendt había descubierto en Platón una oposición primigenia contra la política. La huida hacia la filosofía consistió en buscar los patrones y medidas inamovibles que pudieran superar la arbitrariedad del mundo de la opinión y terminar con las malas decisiones políticas como fue el juicio de Sócrates. Nietzsche se opone a las ideas platónicas y advierte que esas ideas trascendentes se han convertido en la fuente de sentido de todo lo demás. Sin embargo, la pérdida de la autoridad de la época moderna ha dejado sin fundamento lo vital y sensual. Terminando con la autoridad de la tradición de pensamiento terminamos también con el fundamento de lo que es inmediatamente dado. Por ello, Arendt rechaza explícitamente tratar a Nietzsche como nihilista: “Nietzsche no era un nihilista, sino que, por el contrario, fue el primero que trató de superar el nihilismo inherente no a las nociones de los pensadores sino a la realidad de la vida moderna” (EPF: 36). El nihilismo de la vida moderna es anterior a Nietzsche. La caída de la autoridad de la época moderna implica la desaparición de lo que hasta entonces se consideraban “valores” (EPF: 40).

Arendt considera un hecho la pérdida de la autoridad en la época moderna, si bien estima que no se ha perdido la “autoridad en general” (EPF: 102), sino un tipo de autoridad concreta que echa sus raíces en Platón. En opinión de Arendt, los griegos trataban con persuasión los asuntos de política interna y con fuerza y violencia los lances con el exterior. La persuasión no fue suficiente para salvar la vida de Sócrates y, por eso, Platón trató de salvar la política de la arbitrariedad de la persuasión a través de la inclusión de la autoridad en la política. De Platón en adelante serán las ideas inmutables las medidas de la acción política. Arendt explica cómo Roma adoptó la filosofía griega y la incorporó a



su tradición política y cómo, al desmoronarse el Imperio, la Iglesia asumió el papel político de Roma. De esta forma se unificó la tríada autoridad, tradición, religión (EPF: 136), la cual ha marcado el pensamiento occidental hasta la época moderna. En la época moderna la caída de una de las tres va a significar la caída de las otras dos. Nietzsche realizando su transvaloración de los valores está indicando que la autoridad ya se ha perdido.

La sociedad moderna consideró “valores” funcionales a las relaciones entre sus miembros. Las ideas tradicionales “como unidades trascendentes se usaron para reconocer y medir los pensamientos y acciones humanos” (EPF: 39). Estas ideas-normas se desintegraron como “relaciones entre los miembros” de la sociedad y en este sentido se relativizaron. Arendt reconoce que, de esta manera, todo lo que el hombre produce (tanto las cosas materiales como las normas sociales) se convertían en objetos de cambio. Así, el bien como norma o idea reguladora deja de tener referencia trascendente y se convierte en un valor que puede “intercambiar por otros valores como los de conveniencia o poder” (EPF: 39). En el origen de la desintegración de las normas trascendentes está el nacimiento de las ciencias sociales<sup>56</sup>. Para Arendt este fue el “momento en que todas las cosas, tanto ideas como objetos materiales quedaron igualadas a los valores, de manera que todo obtenía su existencia de la sociedad y estaba relacionado con ella, lo *bonum* y lo *malum* no menos que los objetos tangibles” (EPF: 39).

Cuando Nietzsche ataque la tradición y la autoridad lo hará contra el concepto de valor normativo de la sociedad. Arendt afirma que “Nietzsche parece haber sido inconsciente tanto del origen como de la modernidad del término valor” (EPF: 40). Aun así, el ataque de Nietzsche, centrado en los valores, muestra dos realidades de la época moderna. En primer lugar, que el proceso de formación de los valores implicaba la asunción de recuerdos e ideas del pasado que la sociedad suplantaba cada vez que necesitaba nuevos productos. En este sentido, las normas del pasado, convertidas en valores, dejaron de existir una vez que fue negado su carácter de valor. Con Nietzsche sale a la luz tanto el

---

<sup>56</sup> La crítica a la sociología fue una constante en el pensamiento de Arendt. En el temprano texto sobre la sociología de Mannheim insistía en que el procedimiento de las ciencias sociales, por el cual determinaban la posición en el mundo, terminaba con la neutralidad necesaria para la orientación espiritual en el mismo. En “Qué es la autoridad” acusó a los científicos sociales de incurrir en un funcionalismo que impedía reconocer las distinciones de la realidad y en “Religión y Política” reprochó a los sociólogos confundir la esencia de una cosa con su “rol social” (un zapato no sería un martillo, aunque lo utilice para fijar un clavo en la pared). Este funcionalismo, nacido en la época moderna, se nutre precisamente de la transformación de las unidades trascendentes en relaciones sociales.

funcionalismo social de los valores como su carencia de fundamento. En segundo lugar, el ataque de Nietzsche descubre la ausencia de valor y de criterios de juicio de la ciencia moderna. Una ciencia sin normas absolutas pretendía producir resultados significativos abandonando los últimos resquicios de estas normas absolutas.

Nietzsche invierte la tradicional jerarquía de valores realizando su “transvaloración de los valores”, sustituyendo los valores normativos de la sociedad por el mero carácter de lo dado, por la vida y por lo sensual. Para Arendt, esta inversión nietzscheana es importante porque indica el carácter de una época en que se ha perdido la referencia a la autoridad, una época, la moderna, en que Nietzsche, Marx y Kierkegaard son los primeros en pensar “sin la guía de ninguna autoridad” (EPF: 34). Este carácter indicativo de la época, reviste en el caso de Nietzsche algunas observaciones que Arendt no deja de señalar. En primer lugar, no está muy segura del éxito de la empresa de Nietzsche y, además, hablar de platonismo invertido en Nietzsche nos lleva a pensar en una clara influencia de Heidegger, como señala Dana Villa (1992: 275). El proyecto de inversión de Nietzsche resulta paradójico por cuanto, aun obviando la guía de cualquier tipo de autoridad, la presencia de Hegel es notable. El cuestionamiento de la autoridad de cualquier tradición implica el cuestionamiento de la jerarquía conceptual que ha dominado desde Platón y que Hegel “todavía dio por sentada” (EPF: 34). Es decir, Nietzsche no deja de moverse en el plano hegeliano según el cual la continuidad de la historia es el sustituto de la tradición. Por ello, la inversión de Nietzsche le hace caer en lo mismo que él critica. En palabras de Arendt:

Quando Nietzsche proclamó que había descubierto “valores nuevos y más altos” fue la primera víctima de los engaños que él mismo había contribuido a destruir, aceptando en su forma más nueva y más horrible la antigua noción tradicional de medir con unidades trascendentes y, por tanto, llevando la relatividad y la posibilidad de intercambiar los valores a los mismos temas cuya dignidad absoluta había querido confirmar: el poder, la vida y el amor del hombre hacia su existencia terrena (EPF: 41).

De esta manera, Arendt destaca, en segundo lugar, que la inversión de Nietzsche ha elevado al rango más alto (sin poder sortear el relativismo) la filosofía de la vida. La filosofía de la vida, de la cual, Bergson, Nietzsche y Marx son los principales representantes, supone el final de la filosofía moderna. Para Arendt, el existencialismo es

el último exponente de esta rebelión de la filosofía contra la contemplación (CH: 358). La razón fundamental radica en la adopción del método propio de la filosofía moderna que no es sino la introspección cartesiana. Nietzsche es moderno en la medida en que continúa, pero en el plano de la vida, el método de introspección cartesiano (CH: 319). Los primeros filósofos de la época moderna, todavía distinguían conciencia y vida como dos entidades distintas, situando la primera en un plano próximo a la contemplación y al concepto tradicional de verdad. En los primeros compases de la época moderna, la vida es todavía “más activa y productiva que la conciencia” (CH: 358). Sin embargo, la introspección en la última etapa de la época moderna llega a la vida misma pues “la vida es el único «ser» que el hombre puede conocer mirándose a sí mismo” (CH: 358).

Si sólo queda la filosofía de la vida, la cual está sujeta a la misma dinámica arbitraria que Nietzsche pretendía criticar, y, si con la caída de la autoridad se cae el fundamento del mundo (EPF: 105), entendemos que la inversión de Nietzsche abre el camino para que esa filosofía de la vida se situara en la misma línea que la filosofía de la historia de Hegel, donde la continuidad del hilo de la historia había sustituido la tradición.

Es decir, la inversión de Nietzsche implica la arbitrariedad de cualquier jerarquía. La pérdida de la autoridad significa la asunción de un “pensamiento perspectivista” (PP: 109). Que Nietzsche haya pretendido cambiar unos valores por otros pone de manifiesto que se mueve en un paradigma sin autoridad y puede, a voluntad, elegir la disposición jerárquica de cualquier elemento. El pensamiento ha quedado liberado del marco de la autoridad y, por eso, son las perspectivas quienes ocupan su lugar: “lo que antes era tenido por cierto asume ahora el aspecto de una perspectiva, frente a la cual debe existir la posibilidad de una multitud de perspectivas igualmente legítimas e igualmente fructíferas” (PP: 109)

(iii) La última de las inversiones, la de Marx, es paradigmática del cambio operado en la edad moderna y es, para Arendt, la inversión con la que se cierra la gran tradición de pensamiento occidental. Se trata de la inversión que va “de la teoría a la *praxis*” (KMT: 55). Allí donde Platón había devaluado la política poniendo las acciones humanas bajo la mirada y medida de la filosofía, Marx pone la política en primer lugar, considerándola “la única actividad inherentemente filosófica” (KMT: 66), pasando por alto la tradicional

distinción entre acción y pensamiento en que se basaba la tradición del pensamiento político occidental.

Ahora bien, el giro de Marx hacia la acción ¿significa una vuelta a los orígenes pre-filosóficos de la vida política? ¿Puede, desde la obra de Marx, ser la política el auténtico fundamento ontológico de la condición humana?

Para poder responder a estas preguntas hemos de considerar que la inversión en Marx no es una sola. Reconocemos tres inversiones: (1) el salto de la teoría a la *praxis*; (2) la inversión de la jerarquía de las actividades de la condición humana en la época moderna (el ascenso de la labor a la cúspide de las actividades humanas) y (3) la inversión que Marx hace de la filosofía de Hegel.

Las tres inversiones están íntimamente relacionadas e interaccionan mutuamente, de tal manera que la relevancia de la inversión de Marx queda explicitada con una visión de conjunto. Cuando Arendt se propuso adentrarse en la cuestión comenzó apuntando el salto de la teoría a la *praxis* y la inversión de la filosofía de Hegel, tal como se desprende de los escritos de 1953<sup>57</sup>. Será en *La Condición Humana*, donde ampliará posteriormente las primeras intuiciones acerca del ascenso de la labor a primer término de la *vita activa*.

1. El salto de la teoría a la *praxis* implica que Marx desafía la “unanimidad” (KMT: 65) de toda la tradición política en la consideración de las relaciones entre filosofía y política. Esta tradición que, para Arendt, se inicia con Platón, despojó a la política de toda dignidad al situar la contemplación como ideal de la vida de los hombres. De esta manera la acción, propia de la política, se convirtió en algo marginal para la filosofía. Los filósofos temían que ocuparse de los asuntos humanos restara tiempo para dedicarse a la contemplación de las cosas eternas. Por eso, cada vez que los filósofos se ocupaban de la política lo hacían para salvaguardar el cultivo de la filosofía. Acción y pensamiento

---

<sup>57</sup> El proyecto concebido a finales de 1950 fue tomando forma y bajo el título “Elementos totalitarios del marxismo” fue aceptado por la fundación Guggenheim en 1952. Para esa fecha ya contamos con numerosas referencias en su *Diario filosófico*. Los textos de 1953 a que nos referimos son dos conferencias pronunciadas en Princeton y un discurso en la radio alemana. Las conferencias de Princeton “el hilo roto de la tradición” y “el desafío moderno a la tradición”, aparecen recogidas en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. El discurso radiado de 1953 aparece en la sección de los Papeles del Congreso de los EEUU, dedicada a Hannah Arendt como “Von Hegel zu Marx”, traducida y recogida en *La Promesa de la política*.

fueron desde entonces realidades irreconciliables. En palabras de Arendt: “cuando los filósofos empezaron a ocuparse de la política de un modo sistemático, la política se convirtió para ellos al punto en un mal necesario” (KMT: 61). Esto significó para la política la degradación que ha sufrido desde Platón hasta Hegel. Arendt presenta la política como una realidad derivada, tanto por su origen pre-político, teniendo en cuenta las necesidades biológicas de los seres humanos, como por su destino pos-político una vez que la contemplación se había colocado por encima de la acción. Hannah Arendt lo resume gráficamente como la limitación de la filosofía por debajo por la labor y por encima por la filosofía. Este es el esquema que Marx va a romper con el salto de la teoría a la *praxis*.

Las dos afirmaciones que Arendt recoge de Marx, en este sentido, son las siguientes: 1) “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo... la cuestión, sin embargo, está en cambiarlo” (KMT: 65). Arendt está parafraseando la tesis XI sobre Feuerbach<sup>58</sup>, en la que Marx trataba de presentar el panorama general de la filosofía alemana de su época y la intención transformadora de su propuesta. En las tesis sobre Feuerbach, Marx repudia el idealismo por no tener en cuenta la actividad práctica del ser humano y aboga por un nuevo materialismo, que supere el anterior - Marx lo llama materialismo contemplativo, pues contempla los individuos dentro de la sociedad civil -. Estaba de acuerdo con Feuerbach en la crítica a la abstracta filosofía de Hegel y aplaudía que éste hubiera dejado el idealismo y se hubiera concentrado en el materialismo y en el individuo. Para comprender la tesis XI hemos de leer todas las anteriores, puesto que compendia la postura de Marx a propósito del nuevo materialismo y concreta la tesis I, aquella en la que Marx denuncia que había sido el idealismo quien se había apropiado del carácter activo (pero abstracto) de la actividad humana. Aunque Arendt haga esta breve alusión a la tesis XI, está, en el fondo, compendiando la postura completa de Marx, tratando de extraer las implicaciones que suponen para la filosofía, pero, sobre todo, para la política. 2) La segunda de las afirmaciones corresponde a aquella según la cual “no puede superarse la filosofía sin realizarla”. Tal aserto corresponde a un texto de Marx<sup>59</sup> donde recoge la problemática previa a la revolución de 1848 en el contexto intelectual de la

---

<sup>58</sup> Las tesis sobre Feuerbach fueron escritas por Karl Marx en alemán en la primavera de 1845. Fueron publicadas por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición de *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

<sup>59</sup> Esta frase proviene de la Introducción a la “Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel”, escrito a finales de 1843 y enero de 1844 y publicado *Anales franco-alemanes* en 1844.

relación de Alemania con su filosofía. En el texto de Marx, la frase está dirigida, como respuesta, a la postura que Marx llama “partido político práctico”, la cual habría exigido la negación de la filosofía en Alemania. En su análisis y respuesta, Marx va más allá de la simplicidad de la cuestión planteada por esta postura a quien acusa de no comprender el fondo del asunto por considerar a la filosofía fuera del ámbito de la realidad alemana y por degradar la actividad filosófica al situarla por debajo de la praxis. Por otra parte, el llamado “partido teórico” pretende ensalzar la filosofía hasta tal punto que olvida que la filosofía pertenece a este mundo. Por esta razón el error de esta postura sería pretender realizar la filosofía sin superarla. De la lectura del texto de Marx colegimos que realización y superación de la filosofía es uno y lo mismo. Tal es la intención y el propósito que Marx pretendía para la filosofía. Y esta es la percepción de Arendt respecto a la intención de Marx.

Arendt pone especial cuidado en señalar la raigambre hegeliana del aserto, incluyendo el concepto clave *aufheben* (superar) en su triple vertiente: conservar, elevar a un nivel más alto y abolir. Es decir, Arendt es plenamente consciente de que el salto de Marx de la teoría a la *praxis* implica la pérdida de la teoría. Aunque Marx no desafíe la filosofía sino su “condición no práctica” (KMT: 65), al transformar la acción en el vehículo del pensamiento ensancha los límites de la filosofía hasta que “todos los seres humanos, por así decir, se conviertan en filósofos” (KMT: 66), acabando de esta manera con la filosofía como tal.

El salto de la teoría a la *praxis*, implica, pues varias cosas. En primer lugar, la ausencia de distancia entre el pensamiento y la acción. Para Marx no son elementos separados como la tradición de pensamiento político podía hacer pensar. Al pretender que la filosofía se convierta en *praxis* se ha disuelto la distancia insalvable entre pensamiento y acción que se había iniciado con la filosofía de Platón. Por esta razón, Arendt sitúa a Marx al final de la tradición de pensamiento occidental. En segundo lugar, la filosofía sale de los estrechos márgenes de los especialistas y termina por abarcar a toda la humanidad perdiendo su carácter especial y minoritario, como Arendt solía señalar – “los pocos que filosofaban hablando libremente entre ellos” (QP: 80) –. En tercer lugar, si la filosofía se convierte en *praxis* y la acción en vehículo de pensamiento, la política se convierte en la “única actividad inherentemente filosófica” (KMT: 66), dejando de estar debajo de la filosofía y recuperando su dignidad.

Esta última consecuencia es fundamental y conviene ser matizada pues Arendt apunta que, aunque la política ha dejado de estar debajo de la filosofía, ha sufrido, en realidad, un golpe mortal. Es aquí donde tenemos que acudir a otra de las inversiones implicadas en la posición marxiana.

2. La inversión en la jerarquía de las actividades de la *vita activa*. Tras zambullirse en la obra de Marx y señalar como principio fundamental que “la labor es la creadora del hombre”, Arendt, dedicará *La Condición Humana* a analizar cómo la afirmación de Marx se produce en un contexto en el que la labor ha dejado de ocupar la más baja posición en la escala de las actividades humanas y ha pasado a ocupar la posición preponderante y referencial.

Es al comienzo del texto donde se realiza una distinción fenoménica de las tres “actividades fundamentales” (CH: 20) de la *vita activa* de los seres humanos: labor, trabajo y acción. Con dicha división se establece el punto de partida para explicar las suplantaciones e inversiones que se producen en la época moderna. “Labor” corresponde con el proceso biológico del cuerpo humano, está ligada a la satisfacción de las necesidades humanas y ocupa el rango inferior en la jerarquía de las actividades humanas. La condición humana que le corresponde es la vida misma. Arendt se remite a la antigüedad clásica para explicar la relevancia de la labor y su posición en la jerarquía de actividades. La vida de la casa doméstica era el ámbito de la labor, la cual se circunscribe, de esta manera, al ámbito privado y está ligada a la actividad de los esclavos. La existencia de la propiedad privada y satisfacción de las necesidades mediante la labor fueron las condiciones para que los griegos libres pudieran dedicarse a los asuntos públicos. Es decir, la labor (realizada por otros), aunque ocupaba el rango más bajo, permitía la realización de la política. Unos perdían su libertad (los esclavos) para que otros pudieran ejercerla en la vida pública. En el comienzo de la época moderna, en manos de los sirvientes domésticos, mantenía su trascendencia para la vida pública: “lo que dejaban tras de sí a cambio de su consumo no era ni más ni menos que la libertad de sus dueños o, en lenguaje moderno, la potencial productividad de sus amos” (CH: 102).

Si la labor se corresponde con la vida y lo natural, el “trabajo”, como segunda de las actividades de la *vita activa*, se ocupa de todo lo no natural. El trabajo se encarga de proporcionar un “mundo” de objetos producidos, a través de los cuales el hombre logra cierta permanencia en el mundo, merced a la durabilidad de los objetos. El mundo se

constituye por esos objetos fabricados por el hombre, los cuales que sobreviven a sus fabricantes: “la condición humana del trabajo es la mundanidad” (CH: 20). De esta manera Hannah Arendt trata de distinguir consunción (labor) y permanencia (trabajo), consumo y uso.

La “acción” es para Arendt la única actividad de la vida de los hombres que se da sin ningún tipo de mediación material. Corresponde al mero hecho de que los hombres en plural viven en este mundo y es la actividad esencialmente política. Si las otras dos actividades pueden ser condiciones para que la política exista, la acción es la “*conditio per quam*” (CH: 22) tiene lugar la vida política. Es la pluralidad la condición de la actividad de la acción y, por ende, de la vida política para Hannah Arendt. En su obra, Arendt apunta a la acción y discurso como ejes que vertebran la política humana. La acción aparece en la obra de Arendt de forma ejemplar y nostálgica. Ejemplar por constituir un referente de lo que no es la política y nostálgica por referirse recurrentemente a la vida política de la polis griega, tanto en sus fases iniciales como en la etapa de esplendor. Grandes gestas y discursos constituyen la acción para los griegos. Arendt complementa esta descripción acudiendo al acto fundacional de Roma. Roma habría concebido la acción en la forma del “inicio” y la continuación de tal inicio. La actualización permanente de la fundación primera a través de los tratados sería para los romanos el contenido de la acción. Ahora bien, ¿cómo presentar la acción humana en un mundo carente de sentido de grandeza? ¿Cómo justificar y caracterizar la acción humana en el mundo tras la desaparición del mundo antiguo? Falta en la obra de Arendt definir qué sea exactamente la acción en la época moderna. Da la impresión de que se trata más bien de una especie de baliza que señala las condiciones esenciales sin las que no se realiza adecuadamente la política (libertad y pluralidad). Acaso en *Sobre la Revolución* Arendt nos dé una pista de lo que para ella es la acción en la era moderna cuando reconoce que la Revolución Americana fue capaz de fundar un nuevo cuerpo político y de establecer un marco de actuación permanente gracias a la constitución.

Estas tres actividades corresponden a la *vita activa* de los hombres. Arendt distingue entre *vita activa* y *vita contemplativa*. Cuando los filósofos, desde Parménides y Platón, urdieron la trama y colocaron la filosofía como el destino último y la más digna de las ocupaciones humanas, situaron la contemplación por encima de la vida activa. El cristianismo refrendó tal inversión asimilando las ideas platónicas a la revelación cristiana



como medidas para la *vita activa*. Cuando, en la época moderna, Marx invierte de nuevo este paradigma no volverá a la *vita activa*, tal como se conocía en el mundo antiguo. La serie de transformaciones que habían tenido lugar en el interior de la *vita activa* habían puesto patas arriba la jerarquía tradicional y la labor ya había ocupado el lugar que le correspondía a la acción. Todas las actividades de la *vita activa* habían quedado niveladas por un común denominador: la necesidad.

Hannah Arendt pone especial cuidado en señalar que fue el ascenso de lo social el factor decisivo para que la labor pasara a ocupar el puesto principal, puesto que tal ascenso significó la universalización de las necesidades y, por lo tanto, el hecho de que la actividad destinada a satisfacerlas fuera considerada la de más elevado rango. El ascenso de lo social rompió la neta distinción que hasta entonces había existido entre las esferas privada y pública, sacando a la luz la actividad de la labor y otorgándole una dignidad que nunca antes había tenido. La falta de distinción entre “trabajo” y “labor” propia de la época moderna provocó que el trabajo, hasta entonces confinado a los talleres artesanales, pasara a ser entendido en términos de labor. La tradicional distinción entre objetos de uso (propios del trabajo) y bienes de consumo (propios de la labor) se borró definitivamente. El trabajo se convirtió en un medio para satisfacer las necesidades humanas. Afirma Arendt:

...resulta sorprendente que la Edad Moderna – con la inversión de todas las tradiciones del tradicional rango de la acción y contemplación no menos que de la tradicional jerarquía dentro de la propia *vita activa*, con su glorificación del trabajo como fuente de todos los valores y su elevación desde *animal laborans* hasta la posición tradicionalmente mantenida por el *animal rationale* — no haya ideado una sola teoría en la que el *animal laborans* y el *homo faber*, «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos», estén claramente diferenciados. (CH: 101).

Este fenómeno vino acompañado por la acumulación de riqueza de la época moderna, una acumulación sin precedentes hasta entonces. La emergencia de lo social, que había provocado la supresión de barreras entre lo privado y lo público, provocó que la propiedad privada - hasta entonces garantía de la libertad pública - al incorporarse al ámbito de lo público, lo hiciera como riqueza. La distinción entre labor productiva y labor improductiva hizo que en la labor productiva fuera considerada la fuente de la riqueza.

De esta manera, atando todos los cabos descritos hasta ahora, tenemos lo siguiente: por una parte, el trabajo es concebido como labor: se considera labor, aquella parte de la

misma que es capaz de ser productiva y facilitar el proceso de acumulación de riqueza. Trabajo se equipara entonces a labor productiva y es considerado fuente de riqueza. Y dado que la actividad de la labor se realiza en el ámbito de la naturaleza, el proceso sin fin de la misma es el modelo conforme al que entender el trabajo y la acumulación de riqueza. Por otra parte, cuando Marx dé el salto de la teoría a la *praxis*, esto es, cuando realice la inversión de la *vita contemplativa* a la *vita activa* se moverá dentro de este paradigma. La *vita activa* estará regida por el proceso sin fin de acumulación de riqueza y esto se conseguirá con la realización del trabajo. Dice Arendt que el ascenso de la labor "alcanzó su punto culminante en el «sistema de labor» de Marx, donde ésta pasó a ser la fuente de toda productividad y expresión de la misma humanidad del hombre" (CH: 113-114). El salto de la teoría a la *praxis* no fue en Marx el salto de la filosofía a la política (actividad que hasta entonces había colmado la "acción") sino el salto de la filosofía al trabajo (concebido como labor).

Ahora bien, ¿cómo ha conseguido Marx realizar tal inversión? ¿Qué está detrás de las posibilidades reales de Marx para operar este cambio y consumir, de esta manera lo que se venía fraguando durante la época moderna? Arendt es muy clara: Hegel. Nos adentramos en la última de las inversiones de Marx:

El salto de Marx de la teoría a la acción y de la contemplación al trabajo llegó después de que Hegel hubiera transformado la metafísica en una filosofía de la historia y hubiera convertido al filósofo en el historiador a cuya mirada retrospectiva, si acaso, al fin de los tiempos, el significado de la conversión y del movimiento, no el del ser y la verdad, se revelaría por sí mismo (EPF: 35).

De este texto colegimos que, además de todas las transformaciones de las que Marx recoge el testigo, hay una fundamental sobre la que ancla todas las inversiones de la época moderna: la conversión hegeliana de la metafísica en filosofía de la historia.

3. Inversión marxiana de la filosofía de Hegel. En el citado texto *De Hegel a Marx* (*Von Hegel zu Marx*) de 1953, Arendt presenta un Marx consciente de su ruptura con Hegel, o más de bien de la inversión de los términos hegelianos de la filosofía. Arendt da por hecho que la inversión marxiana de la filosofía de Hegel consistió en adoptar la dialéctica hegeliana sustituyendo el espíritu por la materia. Hegel representa el punto

culminante del paso de la metafísica a la filosofía de la historia en la época moderna. Arendt no siempre es clara respecto a cómo se produjo ese paso. A lo largo de sus escritos van apareciendo pistas que nos indican que se trata de un problema epistemológico. Por una parte, la época moderna es, para ella, la época de la duda, generalizada desde la desconfianza en los sentidos que había traído consigo la aplicación de instrumentos de medición de la revolución. Como dice Arendt: "...el hombre estuvo engañado mientras confió en que la realidad y la verdad se revelarían a sus sentidos y a su razón con tal de que se mantuviera fiel a lo que veía con los ojos del cuerpo y de la mente" (CH: 302). Una vez perdida la confianza en las facultades humanas la metafísica perdía el sustento básico en el que se había mantenido hasta entonces. La realidad no pudo ser por más tiempo el fundamento de la verdad y "...cabe perfectamente que todo lo que consideremos realidad sólo sea un sueño" (CH: 304). Este es el contexto en el que Hegel plantea la reconciliación con la realidad:

La gigantesca empresa hegeliana de reconciliar espíritu con realidad (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), reconciliación que es la mayor preocupación de todas las teorías modernas de la historia, se basó en la intuición de que la razón moderna se fue a pique en la roca de la realidad (CH: 326).

Por otra parte, el ascenso de las filosofías políticas en el siglo XVII había supuesto la coronación de la "acción" como categoría central. Arendt asume que la política muestra una disociación radical con la verdad, dado el carácter perlocutivo del discurso político y el perspectivismo que conlleva aceptar la pluralidad como condición del actuar humano. Las filosofías políticas de la época moderna habían rescatado la centralidad de la actuación humana en el mundo, una vez que la secularización había devuelto la importancia del mundo secular. El destierro de la religión del ámbito público dejó sin sanción punible en el más allá las acciones en este mundo, las cuales recobraban su valor a los ojos de los teóricos políticos. Sin embargo, la fragilidad de la acción y su carácter imprevisible, hizo tambalear el propósito de las filosofías políticas, cuyo final coincidió con el repentino ascenso de la historia como categoría central a finales del siglo XVIII.

Arendt cree que tanto Kant como Hegel recogen la desconfianza central de la época moderna, tanto en relación con las posibilidades de conocimiento de la realidad como en la capacidad de la actividad humana para revelar la verdad. Si las acciones humanas, que constituyen la trama de la historia, son incapaces de revelar la verdad y si la razón humana

se halla desligada de la realidad, conviene introducir una "astucia de la razón" o "estrategia de la naturaleza" que permita dotar de verdad lo que han hecho los hombres. Las filosofías de la historia de Kant y de Hegel son una salida a la falta de inteligibilidad de las acciones humanas en la época moderna. Se trata de filosofías de la historia que miran al pasado para otorgar inteligibilidad desde el momento presente. La mirada al pasado permite distinguir la esencial constitución dialéctica de la realidad. De esta manera, las contradicciones inherentes a las actuaciones humanas quedan dotadas de sentido gracias a la superación (*Aufhebung*) de la negatividad. El momento presente es el momento de la consumación, en la cual el sentido y la verdad quedan revelados.

Arendt hace especial hincapié en presentar claramente los rasgos de la filosofía de Hegel, en el contexto de los problemas de la época moderna, sin realizar análisis críticos en profundidad<sup>60</sup>. Su intención es desbrozar el camino para que la postura de Marx quede lo más clara posible, aunque el esfuerzo por unir la suerte de ambos le conduce a interpretaciones imprecisas en más de una ocasión. La filosofía de la historia de Hegel se presenta a los ojos de Marx como la justificación contemplativa del pasado, capaz de desentrañar el sentido de las acciones humanas particulares desde el absoluto. Desde esta asunción, la inversión que Marx realiza en Hegel afecta a tres aspectos esenciales de la filosofía de la historia: la mirada retrospectiva hacia el pasado se transforma en proyección al futuro, la dialéctica es despojada de contenido y la astucia de la razón se convierte en interés de clase.

1. En primer lugar, Hannah Arendt considera que entre Hegel y Marx hay una diferencia "esencial". Es la diferencia entre considerar la historia hacia el pasado (Hegel) o hacia el futuro (Marx):

Hegel proyectó su visión histórica del mundo sólo hacia el pasado, dejando que se extinga en el presente como su consumación, mientras que Marx la proyectó "proféticamente" en

---

<sup>60</sup> Hannah Arendt había asistido en la década de los 30 a las sesiones del seminario sobre fenomenología del espíritu, impartido por Kojève, donde se hacía una interpretación existencial de la figura de Hegel. Arendt apunta que tal interpretación se basa en la traducción y comentario de Alexandre Koyré, a cuya interpretación se siente cercana. Cf. *La vida del Espíritu*: 274; Urubayen Pérez, J. (2009) "Leyendo a Hegel con Hannah Arendt: la crítica a la filosofía política y la comprensión de la política después de los tiempos de oscuridad", *La Torre del Virrey*, 7: 69-78.

la dirección contraria, hacia el futuro, y entendió el presente tan sólo como un trampolín (PP: 107).

La proyección hacia el futuro que pretende Marx implica un cambio esencial en cuanto a las actividades humanas implicadas. La mirada retrospectiva al pasado se realiza desde la contemplación. La lechuza de Minerva que levanta el vuelo al caer la tarde es un reflejo adecuado y fiel metáfora de la actitud contemplativa que Hegel imprime a su filosofía con la historia como telón de fondo. De esta manera, aunque Hegel, a través de las demandas de reconciliación, exprese las aporías epistemológicas y ontológicas de la edad moderna, no deja de seguir la estela del pensamiento occidental iniciada con Platón. En Marx, no será la contemplación, sino la acción la encargada de conducir la historia hacia el futuro.

El interés de Arendt, en su primera etapa, es dejar clara la relación de Hegel con Marx para apreciar cómo el primero allana el camino para que Marx opere los cambios sustanciales en el concepto de historia. En su última obra, Arendt matiza sus observaciones sobre Hegel. Es consciente de que “el espectador hegeliano existe únicamente en singular: el filósofo deviene el portavoz del Espíritu Absoluto, y dicho filósofo no es otro que el propio Hegel” (VE: 118). Pero también señala, tras los pasos de Kojève y Koyré, que en Hegel se halla una contradicción fundamental que deriva del hecho de tratar de conjugar el acento en el futuro (exigencia de que el tiempo no termine nunca) con la pretensión de sistema (demanda de un tiempo que haya terminado). Para que la filosofía de Hegel sea sistema tendrían que concurrir un tiempo consumado y el final de la historia. El intento de construir un sistema total “es contrario a la «idea motriz» del planteamiento hegeliano” (Urubayen, 2009: 72) y Hannah Arendt es consciente de ello: “el fracaso final de Hegel en reconciliar las dos actividades espirituales, pensamiento y voluntad, con sus opuestos conceptos de tiempo, me parece evidente, pero él no hubiera compartido esta opinión” (VE: 282).

2. En segundo lugar, poner la materia donde Hegel ponía el espíritu, significa convertir la dialéctica en método: "Al convertir la dialéctica en un método, Marx la liberó de aquellos contenidos que la habían retenido dentro de unos límites y que la habían ligado a una realidad sustancial" (PP: 111). Dicho en otras palabras, Marx extrae de la filosofía de Hegel las conclusiones que éste nunca sacó. La dialéctica hegeliana implicaba

la existencia de un absoluto, que se realizaba y se revelaba a espaldas de los hombres que actúan. Dicho en otras palabras, la dialéctica operaba en Hegel a espaldas de los hombres, ya que los hombres desconocían las leyes de la dialéctica (por ser ésta una explicación a posteriori, propia del método contemplativo). Al desterrar la contemplación de la filosofía de la historia y poner el acento en el futuro, Marx está concibiendo la dialéctica como “estilo y método de la acción humana”. Para Marx el asunto clave consiste en “aplicar” las leyes de la dialéctica. Como afirmaba Arendt en el *Diario Filosófico*: “si dejamos de lado el prejuicio de que, a nuestras espaldas, se revela un absoluto a través de nosotros, y de que conocemos las leyes de la dialéctica, podemos realizar el absoluto” (DF: 127).

La asunción de la dialéctica, o, mejor dicho, su vaciamiento sustancial, se produjo en el marco del rechazo a la autoridad de la tradición. Marx, al igual que Nietzsche, rechaza la sanción posible de una autoridad. Sin embargo, ambos conservaron el marco de la tradición. La dialéctica de Hegel, rechazada en su contenido, fue asumida de manera "formal" (PP: 110). Esto es importante por el punto de partida de Hannah Arendt. La pensadora alemana tiene en mente dos cosas cuando aborda la cuestión de la dialéctica. Por una parte, su asimilación por las “ideologías totalitarias” y, por otra, su encarnación en el concepto de historia universal.

a) La investigación sobre Marx parte de la necesidad de comprensión del fenómeno totalitario. En el último capítulo del libro dedicado a los totalitarismos aborda el tema de la ideología, entendida como la "lógica de la idea". Pues bien, el origen de la ideología totalitaria está, para ella, en la transformación marxiana de la dialéctica de Hegel. El esquema de desarrollo de las ideologías se nutre de la "formalización" de Marx. Esto, según Arendt, se realiza en tres fases. Primero, Hegel presenta lo absoluto como un movimiento dialéctico revelado en la conciencia humana. En segundo lugar, Marx hace de la dialéctica un desarrollo histórico autopropulsado, donde los factores verificables de la experiencia se desarrollan a partir de ellos mismos (materialismo dialéctico). Por último, las ideologías totalitarias desarrollan el proceso deductivo a partir de una premisa, de la misma manera que el materialismo dialéctico se autopropulsaba a sí mismo. La formalización de la dialéctica supone la ruptura con la realidad. De esta manera, las ideologías totalitarias pueden funcionar como procesos deductivos sin referencia a la realidad: “las ideologías nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia” (OT:

376). Arendt convierte a Marx en el eslabón que une las transformaciones de la época moderna con el pensamiento totalitario: "falta solamente un paso para que el concepto marxista de desarrollo se convierta en un pensamiento procesual ideológico, el paso que conduce en último término a la coercitiva deducción totalitaria sustentada sobre una sola premisa." (PP: 112).

b) El segundo centro de interés para Arendt corresponde a la necesidad histórica. La dialéctica es la raíz de la necesidad histórica, la cual implica la asunción de un esquema en el que las distinciones no tienen lugar, porque la corriente histórica deja sin significado cualquier singularidad. Un evento tiene sentido sólo dentro del proceso de la dialéctica. Por ello, la dialéctica anula lo máspreciado del ser humano en el campo político: su capacidad de actuar. De esta manera la necesidad histórica se nutre del proceso dialéctico, asumiendo que es el proceso en su conjunto el portador de significado y vaciando de relevancia los hechos particulares.

Arendt piensa que Marx copia y vacía la dialéctica hegeliana. Sin embargo, a pesar de la claridad pretendida por Arendt, la trasposición acrítica de la dialéctica hegeliana a la filosofía de Marx no hace sino reflejar ciertas lagunas respecto a la filosofía de Marx. La pensadora judía da un salto de Hegel a Marx sin tener en cuenta los matices propios de la filosofía de Marx en relación con Hegel. Holman (2011) ha señalado que Arendt pasa por alto que Marx rechaza de Hegel el "universal abstracto". Para Marx los conceptos son concretos universales: *"marxian concepts are not abstract universals which impose a singular meaning on the object, but rather concrete universals saturated by these determinations and relations"* (Holman, 2011: 10). La no asunción de la abstracción hegeliana en la obra de Marx es una de las diferencias que Arendt pasa por alto. Esta omisión pone en tela de juicio la supuesta "formalización" marxiana porque es "lo absoluto" de Hegel lo que se presenta de forma dialéctica.

Otro de los indicios que nos permite apuntar las carencias dialécticas de Arendt se refleja en su relación con Walter Benjamin. Cuando ella presenta a su amigo Benjamin como un "no dialéctico" (HTO: 150), a pesar de que él había afirmado lo contrario, no hace sino

malinterpretar la postura de Benjamin<sup>61</sup>. La acusación de Adorno a Benjamin aduciendo que su postura en la obra en torno a Baudelaire no era suficientemente dialéctica se basaba en la falta de “mediación”<sup>62</sup>. Benjamin presentaba la concurrencia de elementos de manera acrítica, sin tener en cuenta la mediación del proceso social en su totalidad. Arendt escribe *Los Orígenes del Totalitarismo*, siguiendo la misma lógica, haciendo que su método de “cristalización” recoja la intuición de la historia fragmentaria de Benjamin.

Arendt practica el método de la cristalización para evitar cualquier atisbo de determinismo histórico y para eliminar la explicación causal en las ciencias históricas. Tal determinismo y causalidad se han consagrado en la historia por las obras de Hegel y de Marx y esto es lo que Arendt pretende resaltar cuando los une bajo la dialéctica, la cual ha permitido a los totalitarismos no sólo entender el mundo en términos deterministas, sino llegar a concebir que la necesidad histórica podía ser llevada a la práctica.

3. En tercer lugar, Marx convierte la "astucia de la razón" de Hegel en “interés de clase”. Teniendo en cuenta que Marx parte de la premisa "la Labor creó al hombre" y que la acción humana y no la contemplación se dirige a la historia, concebida como futuro, el salto de la teoría a la acción no puede sino significar que la labor se encarga de configurar la historia. Y dado que la labor fue entendida como trabajo, éste se convierte en la categoría central a partir de Marx. En efecto, el interés que mueve la historia es el trabajo, concebido como la "actividad humana preeminente" (PP: 115). De esta forma Arendt

---

<sup>61</sup> Benjamin había afirmado que su obra sobre el *Drama barroco alemán* era una obra dialéctica, no materialista. Arendt fue amiga personal de Walter Benjamin. Ambos coincidieron en París durante los años del exilio. Benjamin, se suicidió en Port Bou el 27 de septiembre de 1940 acosado por la Gestapo. Arendt consiguió escapar y llegar, a través de Lisboa, hasta EEUU. En su huida, Arendt llevó consigo el manuscrito correspondiente a las *Tesis sobre la historia*. Benjamin dejó una profunda huella en Arendt. Tanto es así, que ella intentó, en vano, que las Tesis fueran publicadas por la editorial Scholem, preparó y prologó la edición en inglés de *Illuminations*. Además, le dedica un apartado importante en *Hombres en Tiempo de Oscuridad* y es un referente obligado en relación con la crítica al progreso y la necesidad histórica. No obstante, el exceso de celo así como los propios intereses de Arendt han contribuido a distorsionar la figura del pensador berlinés. Recientemente, críticos como Phillipe Simay o Eduardo Maura han señalado que la presentación que Arendt, desde sus propios intereses, realizó de la obra de Benjamin contribuyó a que la figura de Benjamin se viera privada de su propia especificidad y que se perdieran los matices y las contradicciones que, lejos de mermar, enriquecen la obra de Walter Benjamin.

<sup>62</sup> Baudelaire fue una fuente inagotable de inspiración para Benjamin. En 1938 escribió *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*, en el que Benjamin trataba de presentar los rasgos de la modernidad a través del París del poeta francés. Adorno criticó la obra por no haber incluido la mediación del proceso social y ser excesivamente fragmentaria. Por estas razones la obra no era suficientemente dialéctica. Al año siguiente Benjamin publicó una versión corregida con el título *Sobre algunos temas en Baudelaire*. Cf. Adorno, T. and Benjamin W. (1999) *The Complete Correspondence, 1928-1940*, Cambridge: Harvard University Press: 283.



unifica en Marx las inversiones y las transformaciones de la época moderna introduciendo el “auténticamente mortal principio antipolítico” (DF: 72) en la política: la introducción de objetivos a la voluntad política y con ello la posibilidad de “fabricar la historia”:

Marx combinó esta idea de la historia con las filosofías políticas teleológicas de las primeras etapas de la época moderna, de modo que en su pensamiento los «objetivos elevados» -que, según los filósofos de la historia, se desvelaban sólo a la mirada retrospectiva del historiador y del filósofo- podían convertirse en objetivos intencionales de acción política. Lo decisivo es que la filosofía política de Marx no se basaba en un análisis de la acción y de los hombres de acción sino, por el contrario, en el interés hegeliano en la historia. (EPF: 87).

## 1.2. Implicaciones antropológicas y ontológicas de las inversiones

### i. La antropología de lo superfluo.

En 1945 Arendt escribe una reseña sobre la figura de Dilthey<sup>63</sup>, presentándolo como filósofo y como historiador. En el texto, cita a Kierkegaard, Nietzsche y Marx de manera conjunta señalando, además, su rechazo, “gran odio” (EC: 171) a la contemplación. Quiere esto decir que, antes de la publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt ya estaba rumiando los temas que serán ejes de posteriores desarrollos. El punto de partida de su reflexión posterior fue el horror producido por las atrocidades en los campos de exterminio, donde los derechos de los hombres dejaban de existir y los seres humanos engrosaban las filas del anonimato. La conversión de los hombres en seres superfluos fue el eje central sobre el que descansó su reflexión sobre el mal y la crítica fundamental a los regímenes totalitarios. Para comprender el alcance de la reflexión de Arendt sobre la época moderna no podemos dejar de lado esta cuestión. Es más, las inversiones de Kierkegaard, Nietzsche y Marx conllevan una transformación profunda del ser humano. Dice Arendt: “el núcleo del asunto; los tres cuestionan la jerarquía tradicional de las capacidades humanas o, para decirlo de otra manera, vuelven a la pregunta sobre la cualidad específicamente humana del hombre” (EPF: 45). La coronación de la labor como actividad que hace al hombre plenamente humano vino acompañada de la destrucción de

---

<sup>63</sup> Apareció en *Partisan Review* XII/3, en 1945. En *Ensayos de Comprensión*. Op. cit: 171-174.

la actividad específicamente política del hombre, la acción y de su supuesto ontológico fundamental, la libertad.

La afirmación “la Labor creó al hombre” es destacada como la principal transformación sobre la que descansa la superfluidad de los seres humanos. Si es la labor la que creo al hombre y la historia se convierte en un interminable proceso de fabricación, los hombres, intercambiables entre sí, habrán dejado de tener un espacio en el que las acciones humanas tengan lugar. La labor, alimentada por la satisfacción de necesidades, niega no sólo el espacio de aparición sino el fundamento mismo del actuar: la libertad. Esta es una de las razones por las que Arendt abandonará progresivamente su investigación sobre Marx. En 1953 reconocía a Jaspers que Marx no estaba interesado en la justicia o la libertad y que eso era, precisamente, lo que le resultaba “insostenible” (AJC: 160, 216). Las inversiones de la época moderna, de las que Marx se alza como vocero, dejan al hombre sin espacio político. El principio mortal antipolítico, que Arendt denunciaba en su *Diario Filosófico*, descansa sobre la devaluación antropológica de la obra de Marx. Desde la funcionalización del ser humano y la glorificación de la historia (concebida en términos de fabricación) comprendemos que Arendt hable de una:

...filosofía determinista, la cual, según su vieja y conocida costumbre, «necesariamente» ve a la libertad emergiendo de algún modo a partir de la necesidad, pues la glorificación del trabajo de Marx no eliminó ninguna de las razones propuestas por la tradición para negar igualdad política y plena libertad humana al hombre en tanto que trabajador. (PP: 117).

La labor, tarea escondida en el mundo clásico, condición prepolítica en aras de la satisfacción de las necesidades, pasa ahora a primer plano en virtud de la emergencia de lo social y la disolución de las fronteras entre lo privado y lo público. Lo que antes se realizaba en privado, pasa ahora a ocupar un lugar público por la Revolución Industrial, la cual implica una emancipación política plena de la clase trabajadora. El trabajo se convirtió en un hecho “político-público de primer orden” (KMT: 26). Toda actividad humana vino a ser interpretada en términos de trabajo (concebido como labor). No significa, empero, que este cambio conlleve una transformación de la actividad de la labor. La vinculación con el metabolismo de la naturaleza sigue constituyendo la esencia

de la labor. Precisamente la satisfacción de las necesidades y el ritmo de la naturaleza hacían imposible que en la labor pudiera darse la “distinción”, resultado de la acción humana. Cuando la labor se convierta en la principal de las actividades humanas, la distinción entre los hombres, que nace del espacio de aparición, no será posible. Arendt pone especial cuidado en resaltar la auto-contradicción que atraviesa la obra de Marx: cuando Marx dice que el desarrollo de las fuerzas productivas conduce a la abolición de la labor, o cuando “necesita la violencia para acabar con la violencia” (KMT: 32) o cuando la meta de la historia es acabar con la historia, lo hace apelando a la libertad. Sin embargo, la libertad, tan demandada y anunciada en la obra de Marx, choca de plano con la pretensión igualitaria de su obra.

Para Arendt, la relación de Marx con la libertad no deja de ser “equivoca” (SR: 84)<sup>64</sup>. Reconoce que, en un primer momento, Marx habría hablado de la cuestión social en términos políticos, si bien, en un segundo momento, concibió una explicación global en términos económicos. Arendt pone en Marx la justificación de la necesidad histórica y, con ello, “la doctrina más perniciosa desde el punto de vista político, es decir, la idea de que la vida constituye el bien más alto y que el proceso vital de la sociedad constituye la trama de la actividad humana” (SR: 84). Con ello, ha preparado el camino para la unificación entre Historia y Naturaleza que había descubierto en su investigación sobre los totalitarismos. La superfluidad de los seres humanos deriva de las filosofías de la necesidad histórica y de las filosofías de la vida.

Otro de los aspectos implicados en la afirmación “la Labor creó al hombre” se refiere a la facultad humana de la razón. Arendt trata de distinguir en Marx aquello que distingue al ser humano. La neta división de las actividades de la *vita activa*, labor, trabajo y acción, tiene como objeto poder clasificar a los autores en uno u otro apartado. Con razón, Benhabib habla del “esencialismo fenomenológico”, según el cual, Arendt, “mezcla con frecuencia distinciones conceptuales con procesos sociales, análisis ontológicos con descripciones históricas” (Benhabib, 1996: 123). Tal método permite, para Benhabib, arrojar una nueva luz sobre fenómenos sociales y políticos. En el caso que nos ocupa, es

---

<sup>64</sup> A este respecto hemos de señalar algunas obras dedicadas a destacar la difícil y ambigua relación de Hannah Arendt con Marx. A los ya citados trabajos de T. Weisman *Hannah Arendt and Karl Marx ...* (op. cit.) y de C. Holman, “Dialectics and distinction...” (op. cit.) añadimos las obras de F. Bowring (2011). *Hannah Arendt: A Critical Introduction*, London: Pluto Press y el clásico estudio de S. Benhabib (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt (Modernity and Political Thought)*, Lanham: Rowman & Little ed.

probable que la neta división de las actividades humanas, aún arrojando luz sobre los fenómenos políticos del siglo XX (totalitarismo), esté confundiendo al lector acerca del pensamiento y las motivaciones de los autores citados. El hombre para Arendt puede ser *animal laborans*, si es definido en términos de labor, *homo faber*, si es caracterizado por el trabajo y *animal rationale*, recogiendo la definición clásica de la filosofía, si ponemos el acento en la razón. En Marx, Arendt descubre única y exclusivamente el *animal laborans* que, desde ese momento, irá adquiriendo una relevancia sin precedentes hasta nuestros días. En Marx, Arendt atisba la nuda labor como elemento estructurante del ser humano.

Este es uno de los casos en los que Arendt es presa de su propia inflexibilidad. La neta división antropológica y el esfuerzo por caracterizar las inversiones de la época moderna para llegar al fenómeno totalitario le han llevado, en el caso presente, a distorsionar, descaradamente - *blatantly* (Pitkin, 1998: 115) -, la filosofía y los supuestos del propio Marx. Como ha señalado Holman, Arendt no ha comprendido el concepto de labor de Marx y ha subsumido bajo la categoría *labor*, únicamente la labor alienada de Marx (Holman, 2011: 4), cercenando, así, la riqueza de matices que cobra la labor. Para Arendt, Marx es incapaz de distinguir entre labor y trabajo porque la labor implicaría la inmediata consunción de lo hecho en un ciclo puramente fisiológico, de tal manera que la producción de objetos (trabajo) se daría en la labor de forma incidental. Esto contradice la filosofía de Marx, en la cual la “objetivación” de la labor es un aspecto esencial. Además, cuando Arendt pone todo el acento en la plusvalía abstracta que produce la labor está olvidando que la labor, en Marx, propicia el desarrollo de las capacidades humanas. Arendt ha pretendido aislar la labor como aquella actividad ajena a la libertad humana y ajena a la racionalidad. Al asignar tal concepto de labor a Marx está desvirtuando el concepto de labor propio de Marx. En realidad, el núcleo del problema es que la división tripartita de las actividades humanas de Hannah Arendt no hace justicia a la obra de Marx: “*what Arendt refuses to grasp, is that the Marxian concept of labour at once cuts across all three of the dimensions of the vita activa*” (Holman, 2011: 4). De manera más explícita, afirma este autor:

*For Marx labour contains aspects of all three of Arendt's activities of the vita activa: labour is necessary for the species' biological reproduction, labour is the creation of a stable objective reality through the interruption of natural processes, and labour is praxis, is self-development, creativity, and the expression of freedom* (Holman, 2011: 6).

¿Cómo explicar la distorsión arendtiana de la antropología de Marx? ¿Cómo justificar la confusión en torno a la transición dialéctica entre Hegel y Marx a la que hacíamos referencia con anterioridad? Si planteamos juntas las dos preguntas es porque estimamos que hay una cuestión de fondo que las une y que nos permite comprender (que no exculpar) las lagunas, omisiones y confusiones de Arendt: la ontología de la época moderna.

El punto de arranque de la indagación sobre Marx es el desastre totalitario. La mera posibilidad de que los hombres puedan ser intercambiables y hayan perdido su relevancia individual es reflejo de una nueva manera de entender la Naturaleza y la Historia. Los totalitarismos aplican en la realidad cotidiana y de manera inflexible las leyes necesarias que creen adivinar en la Naturaleza y en la Historia. El problema para Arendt es investigar cuándo y de qué manera la “necesidad” se convirtió en la categoría central de la Historia y de la Naturaleza. El que comenzara la indagación por Marx no quiere decir que se centrara exclusivamente en su figura. Es más, la investigación se fue ampliando paulatinamente hasta convertirse en un *excursus* sobre la época moderna. Ahí advierte Arendt el cuándo y el cómo de estos cambios, si bien con una particularidad: el quicio sobre el que se asienta todo es el “derrumbe de la metafísica y su valor” (DHA: 150) y el cambio operado en el concepto de ser. Dicho en otras palabras, los cambios en la concepción del hombre son expresión de algo más profundo: la modificación de las estructuras ontológicas de la modernidad, las cuales han afectado de modo esencial los conceptos de historia y naturaleza con los que operan los totalitarismos.

## ii. La nueva ontología de la vida.

Recordemos la acusación a Marx contenida en *Sobre la Revolución*: “la vida constituye el bien más alto” (SR: 84). La asunción de la labor como principal actividad humana, caricaturizada y cercenada por los intereses de Arendt es un fiel reflejo de que “el proceso vital de la sociedad constituye la trama de la actividad humana” (SR: 84). Arendt convierte la filosofía de la labor de Marx en una de las filosofías de la vida. A lo largo de su obra Arendt ve en estas filosofías la manifestación del cambio ontológico que ha ocurrido en la modernidad. La dialéctica y la necesidad histórica (que se convierten en una versión del proceso vital) no hacen sino encarnar un nuevo concepto de ser.

El nuevo concepto de ser contraviene el principio fundamental de la ontología política arendtiana (el cual fundamenta la posibilidad de la acción humana): ser y apariencia coinciden. El concepto de ser de la época moderna no es estático sino dinámico y generador de múltiples apariencias. A propósito de la duda cartesiana y de la separación "ser / apariencias" afirma Arendt que la tradicional y estática relación entre ser y aparecer ya no es tal sino que, "por el contrario, este Ser es tremendamente activo y vigoroso: crea sus propias apariencias, aunque dichas apariencias son engañosas" (CH: 304). Esta mutación ontológica es la raíz de las pesadillas de Descartes, puesto que la desconfianza de la razón y los sentidos responde a esta nueva ontología donde "este Ser tremendamente eficaz es de tal naturaleza que sus revelaciones deben ser ilusiones y las conclusiones sacadas de su apariencia han de ser engaños" (CH: 304). La apariencia es fuente de engaño y no revela el ser. Siendo esto así, la epistemología de la edad moderna está revelando un Ser inasible y escurridizo, un ser capaz de operar la transformación más inimaginable y producir tantas apariencias como confusiones en el ser humano.

No acaban aquí las perplejidades y transformaciones subterráneas de la época moderna. Arendt quiere ir más allá preguntándose si hay alguna categoría con la que aprehender este nuevo Ser de díscolas apariencias y si este nuevo Ser se asocia con alguna realidad ya conocida. Arendt nos da la respuesta en una de las notas finales de *La Condición Humana*:

Los representantes más importantes de la filosofía de la vida moderna son Marx, Nietzsche y Bergson, en cuanto que los tres igualan Vida y Ser. Basan esta igualdad en la introspección, y, en efecto, la vida es el único «ser» que el hombre puede conocer mirándose a sí mismo (CH: 358).

La vida es la categoría central de la época moderna y, como tal, se refleja en las filosofías de la vida y en lo que Arendt llama las "filosofías naturalistas". La alienación del hombre respecto de sí mismo comienza paradójicamente en lo que ella llama "introspección". En efecto, Arendt interpreta la filosofía cartesiana en estos términos. La mirada al interior de uno mismo sería la única salida indubitable para el pensador francés. Y tal indagación al interior no tendría como objeto sino la conciencia misma: "el puro interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido" (CH: 306). Arendt presenta la introspección cartesiana como la única salida a la demanda de certeza que el pensador francés había

demandado. Tal certeza corresponde con el “yo-soy”.

La época moderna es, para Arendt, la época en la que, al derrumbarse los asideros de la tradición, el hombre se encuentra ante el abismo de vacío. La falta de fundamentación se traduce en la búsqueda permanente de certezas. La construcción de nuevos modelos explicativos no elimina, por ello, el estado de duda, universal y permanente, en el que se ven sumidos filósofos y científicos de la época. Dicha búsqueda de certeza hizo problemática la relación con la realidad y cuestionó las posibilidades de conocimiento. Arendt esquematiza al máximo los problemas epistemológicos de la época moderna al presentar las dos opciones a partir de Galileo: “el método del experimento y de la fabricación por un lado y el de la introspección por el otro” (CH: 337). Será el método introspectivo quien, para ella, gane la batalla y se imponga sobre cualquier otra búsqueda de certeza.

Ahora bien, ¿cómo explica Arendt el paso de la introspección de conciencia a las filosofías de la vida? La razón cartesiana apuesta por las matemáticas, las cuales son consideradas como un proceso que convierte los factores en un resultado. Descartes aplica esta misma razón a la deducción y la introspección. Con ello, apartó la mente del filósofo de las cuestiones metafísicas y centró su atención en problemas lógicos y psicológicos. El énfasis quedaba desplazado de las cosas a los procesos. Por esta razón, Arendt presenta las corrientes filosóficas de la época moderna como síntomas de este cambio de perspectiva (que no deja de implicar la alienación del mundo del hombre moderno). Mete en un mismo saco el sensualismo, el empirismo y pragmatismo inglés, el idealismo y materialismo alemanes o el positivismo lógico, como diferentes versiones de la concentración en el proceso interior del hombre. Se trata de corrientes que evidencian la ruptura con el sentido común. El título del apartado 39 de *La Condición Humana*, “La introspección y la pérdida del sentido común” (CH: 306), confirma que la alienación del mundo consiste en la concentración de los hombres en su sentido interno, perdiendo de vista el mundo exterior. La certeza de la época moderna podría ser resumida en la siguiente afirmación de “no conocemos más proceso que el de la vida dentro de nuestros cuerpos” (CH: 126). De la solución epistemológica al afianzamiento ontológico, el proceso de la vida se convertía, de esta manera, en el nuevo Ser de la época moderna. Es en este contexto donde las inversiones de las que venimos hablando cobran sentido.

En un segundo momento, la sociedad se convirtió en el sujeto del proceso vital,

asumiendo las virtualidades del individuo. De esta manera el proceso de la vida de la sociedad será el objeto y centro de la nueva ciencia: la historia. Por eso, Marx, al identificar la fertilidad de la vida con la “capacidad de producir riqueza” (CH: 284) - labor productiva-trabajo-, asume que el proceso productivo y el proceso de la vida están en íntima relación, haciendo del proceso productivo el principio explicativo de la historia y del proceso vital la clave que explica la naturalización del proceso histórico.

La filosofía de la vida se ha convertido en la nueva ontología de la época moderna. Y como nueva ontología ha terminado por privilegiar lo más propio de la vida por delante de las particularidades, a saber: el propio proceso vital. De esta manera, las filosofías de la vida iban un paso más allá de Marx y preparaban el terreno para la llegada del fenómeno totalitario. Arendt es muy crítica al respecto:

Cuando a la vuelta del siglo (con Nietzsche y Bergson) se proclamó a la vida, y no a la labor, «creadora de todos los valores», esta glorificación del puro dinamismo del proceso de la vida excluía ese mínimo de iniciativa presente incluso en esas actividades en que, como el laborar y el procrear, la necesidad urge al hombre (CH: 126).

Las filosofías de la vida han recorrido prácticamente todo el espectro epistemológico de la época moderna, incluida la filosofía política. Las fronteras se han hecho permeables. Ello explica el hecho de que “la filosofía política de Marx no se basaba en un análisis de la acción y de los hombres de acción, sino, por el contrario, en el interés hegeliano por la historia” (EPF: 87). Arendt descubre en el interés hegeliano por la historia la nueva ontología de la época moderna. Por ello, los posibles errores de Arendt en torno a la dialéctica responden al interés por conectar la ontología de la filosofía de la vida con el moderno concepto de historia, regido por la dialéctica. No en vano, en el breve texto de 1950 “La religión y los intelectuales”<sup>65</sup> Arendt afirma que la materialista-dialéctica no es más que la expresión de la “actitud naturalista” (EC: 280) que se da, junto con el positivismo o el pragmatismo. Una actitud naturalista es aquella en la que prima el principio de causalidad y en la que para todos los hechos se buscan causas naturales. Implica que “la asunción de que todas las cosas tienen causas naturales es, en cuanto tal, bastante independiente de necesidades humanas o condiciones sociales; ella pretende ser

---

<sup>65</sup> *Partisan Review* XVII/2, febrero 1950. *Ensayos de Comprensión. Op. cit.*



o verdadera o falsa.” (EC: 279). Al incluir considerar que la actitud materialista-dialéctica es naturalista, Arendt está apuntando que la matriz ontológica del moderno concepto de historia se ha desligado de las necesidades humanas (labor-trabajo) y de las condiciones sociales (mundo común de los hombres). El nuevo Ser de la época moderna se corresponde con el proceso de la vida, el cual, como mero proceso puede ser utilizado en su encarnación histórica hacia lograr o acelerar los presupuestos ideológicos de los que pueda partir.

Los totalitarismos se nutren de estos presupuestos ontológicos. Arendt se opone a ello en virtud del establecimiento de una nueva ontología política y desde una motivación moral. Con la triple división de la *vita activa* Arendt no hace más que tratar de salvar el espacio para que el ser humano pueda actuar. La rigidez de la división arendtiana responde a una motivación ontológica. Hay que tener en cuenta que Arendt es consciente de que sus distinciones “poco tienen que ver con compartimentos estancos en la vida real” (SV: 146). Y, sin embargo, estas distinciones son necesarias porque operan como un dique de contención ante la funcionalización y la relativización a las que conduce un concepto de ser esquivo y escurridizo. De hecho, las inversiones de la época moderna son muestra evidente de la funcionalización y la arbitrariedad creciente en nuestro mundo. La postura perspectivista que tanto Nietzsche como Marx habrían adoptado se nutre de una ontología sin posiciones fijas y por eso “lo novedoso y extraordinariamente efectivo de la concepción de Marx” fue situar las diferentes áreas de la cultura, la política, sociedad o economía en un “único contexto funcional” (PP: 109). En este funcionalismo podemos desplazarnos con facilidad de una perspectiva a otra sin que las acciones humanas tengan significado en ninguna de las posiciones adoptadas. Sea el racismo, la ideología de clase, o cualquier otra premisa, la libertad humana queda sin poder crear una trama de relaciones humanas que configuren el mundo. Contra eso, y vistas las consecuencias devastadoras en su Alemania natal, se rebela Arendt de manera contundente. Y esto por una razón moral. En 1972 tuvo lugar un congreso titulado “La obra de Hannah Arendt”, organizado por la “Sociedad para el estudio del pensamiento social y político”. Allí, Arendt responde a las preguntas que los participantes le hacen sobre su obra y su pensamiento. En la conversación sostenida con Albrecht Wellmer descubrimos la motivación que origina su rechazo a la dialéctica y las implicaciones ontológicas que cree descubrir en ella:

... aquel truco hegeliano en que un concepto, en sí mismo, empieza a desarrollarse a través de su propia negación. No, no se da así. El bien no se desarrolla en el mal, y el mal no se desarrolla en el bien. En esto soy implacable. (DHA: 160).

Las inversiones de la época moderna y sus implicaciones antropológicas y ontológicas dejan al descubierto que los cambios operados en la época moderna afectan a las posibilidades políticas de los seres humanos en el mundo. Las nuevas estructuras ontológicas de la modernidad funcionalizan cualquier atisbo de libre iniciativa humana en el terreno político y muestran que estos cambios, fraguados a fuego lento durante la época moderna, han dado a luz un nuevo marco interpretativo y una nueva categoría central: la historia.

## **2. Génesis del moderno concepto de historia**

Abordamos esta sección desde la constatación de que Arendt no limita su proceder historiográfico al surgimiento de los totalitarismos. El origen del concepto moderno de historia sigue el mismo procedimiento metodológico. La referencia a varios elementos dispersos pero interrelacionados le sirve para presentar el surgimiento del concepto de historia de la época moderna. La pretensión es la misma: renunciar a la causalidad en la indagación histórica. Veíamos la posible dependencia de Kant en el uso de la categoría "cristalización", aplicado al surgimiento de los totalitarismos. Ahora queremos preguntarnos si el proceder de Marx y Benjamin pudieron influir, también, en la metodología de Arendt. En el capítulo II de *El Capital*, al analizar el proceso de intercambio, Marx afirma que la cristalización corresponde a la transformación de la mercancía en dinero: "Esa cristalización que es el dinero constituye un producto necesario del proceso de intercambio, en el cual se equiparan de manera efectiva y recíproca los diversos productos del trabajo y por consiguiente se transforman realmente en mercancías" (Marx, 2005: 106). No es la única ocasión en que Marx, utiliza el término. En *La miseria de la filosofía* Marx, hablando del tiempo de trabajo afirma: "el tiempo lo es todo, el hombre no es nada; es, a lo sumo, la cristalización del tiempo" (Marx, 1978: 34). Por último, en *La Sagrada Familia*, renunciando a la abstracción de la filosofía especulativa, Marx emplea el siguiente aserto: "las diversas frutas «profanas» son diferentes manifestaciones de la fruta única; son cristalizaciones que forman la fruta

misma” (Marx, 1971: 73). El concepto, tal como lo utiliza Marx en diferentes contextos implica la transformación de una cosa en otra o la manifestación de algo que sale a la luz. La filosofía de Arendt rechaza este concepto de cristalización. Teniendo en cuenta que cualquier transformación implica la asunción de la dialéctica como método, Arendt no puede considerar tal cristalización marxiana como *Princeps analogatum*, ya que implicaría la asunción de la causalidad, al incluir el materialismo dialéctico en las filosofías naturalistas. Lo que Arendt quiere excluir es, precisamente, cualquier atisbo de causalidad.

En este sentido, la presentación de la modernidad realizada por Benjamin en su *Baudelaire*, es más apropiada como referencia arendtiana. Walter Benjamin realiza una presentación fragmentaria de la modernidad a través de las descripciones que Baudelaire hace del París de su época. Reuniendo en un conjunto diferentes aspectos Benjamin pretende hacer de la modernidad algo inteligible. Hablar de modernidad en Benjamin es un arma de doble filo, tanto por el carácter discontinuo con que es presentada, cuanto por la ambigüedad respecto al proyecto moderno. La crítica al progreso y a la historiografía de los vencedores se unen en Benjamin a las posibilidades de la modernidad como "proyecto inacabado" (Mack, 2009: 59). Lo que nos interesa señalar en este apartado introductorio no es, sin embargo, la postura de Benjamin ante la modernidad (que requeriría un estudio completo y detallado), sino los paralelismos y semejanzas metodológicas con Hannah Arendt.

Benjamin utiliza la imagen y la metáfora para abordar la historia. Es más, la distinción entre las posibilidades representativas de la alegoría y el símbolo estriba en su posibilidad de proyección histórica. Frente al clasicismo y sus ideales de unidad y perfección, Benjamin echa la mirada atrás y se centra en el barroco. Allí, la alegoría se convierte en el medio capaz de revelar la dialéctica de la realidad: "alegórica sería la simple ilustración de un concepto abstracto a través de un objeto singular" (Jarque, 1992: 128). Benjamin descubre la alegoría en la descripción del París de Baudelaire. Los objetos singulares con los que se encuentra el *Flaneur* revelan la modernidad y sus tensiones dialécticas. Si al símbolo le corresponde el tiempo místico, la alegoría asume la determinación del tiempo de tal manera que "la diferencia entre el símbolo y la alegoría queda así remitida a la determinación histórica en la que se constituiría la segunda frente al carácter intemporal del primero" (Jarque, 1992: 129)

Así las cosas, Arendt utiliza y desfigura a un tiempo el pensamiento de Benjamin. Se nutre de él con la misma fuerza con la que cercena la tensión dialéctica en el interior de la alegoría. Arendt ve en Benjamin un poeta, un esteta que utiliza el marxismo como un “estímulo heurístico-metodológico” (HTO: 149), un hombre con una sensibilidad tal que es capaz de utilizar metafóricamente el materialismo dialéctico.

Arendt encuentra en Benjamin una justificación de su propio proceder metodológico. El *Flaneur* se convierte en Arendt en un anticuario que reúne elementos dispersos. Para ella, Benjamin no se interesa por las teorías o ideas sino por lo preciso y concreto en que estas se manifiestan: “aquello que fascinó profundamente a Benjamin desde un principio nunca fue una idea, sino siempre un fenómeno” (HTO: 150). Benjamin habría sellado de nuevo el puente, roto en la época moderna, entre el ser y el aparecer, a través de la alegoría. Fijar la atención en la apariencia de lo concreto hace que Benjamin (siempre a la luz de Arendt) aparezca como el autor que piensa poéticamente y trata de reunir los fragmentos del pasado. Si Arendt centra toda su atención el pensamiento poético de Benjamin es porque descubre en él las posibilidades de acceso al pasado que no encontraba ni en la dialéctica hegeliano-marxista ni en la causalidad del historicismo. Arendt concentra en la metáfora del “pescador de perlas” las oportunidades del pensar poético de Walter Benjamin:

Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas “sufren una transformación del mar” y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como “fragmentos de pensamiento”, como algo “rico y extraño” y tal vez también como un *urphänomene* eternos. (HTO: 191).

El texto nos está indicando varias cosas del pensamiento no tanto de Benjamin, cuanto de las intenciones de Arendt. En primer lugar, la cristalización corresponde a una transformación de lo que una vez tuvo vida. Es decir, las experiencias del pasado se concentran y se transforman esperando ser rescatadas como algo “rico y extraño”. En segundo lugar, y en conexión con lo anterior, Arendt descubre que pueden ser rescatadas como “fenómenos originarios”, es decir, como apariencias de un mundo, tal como se dieron en el pasado.

Considero que Arendt adopta esta perspectiva cuando trata de ahondar en el concepto moderno de historia. Aunque dedique un apartado específico a ello en “*The Modern Concept of History*”<sup>66</sup>, a lo largo de su obra va presentando diversos elementos que conforman el paisaje de lo que para ella es un nuevo modo de entender la relación del hombre con el tiempo. A lo largo de este apartado presentaremos los diversos elementos de este paisaje, para preguntarnos al final de la sección si podemos hablar con Arendt de un “concepto moderno de historia” o, tal vez, tengamos que ir más allá.

## 2.1. La secularización

Desde que Max Weber hablara del “desecantamiento del mundo” - *Entzauberung der Welt* - (1992: 87), abordar la secularización como fenómeno de la época moderna se ha convertido en un lugar común para las ciencias humanas y sociales. Recientemente, Marcel Gauchet<sup>67</sup> ha retomado el título de Weber para realizar un recorrido que va del análisis antropológico de la religión al surgimiento de la democracia, tratando de rastrear la contribución del cristianismo a la filosofía política. La categoría de Weber ha impregnado los estudios que tratan de indagar la relación entre la religión y el surgimiento de la época moderna hasta tal punto que es referencia obligada en los textos que se ocupan de este fenómeno comúnmente conocido como “secularización”. Desde la sociología de la religión hasta la crítica postcolonial y los estudios culturales la secularización ha sido objeto de estudio y debate. Es conocida la tesis de Charles Taylor, para quien la modernidad consiste en la referencia a un marco inmanente, dado que vivimos una época secular – *Secular Age* (2007) –. El punto central del mismo ha sido establecer las formas de relación entre las esferas religiosa y secular una vez que lo secular se ha visto desligado de lo religioso. Así, David Martin (1978) afirma que se produjo un encontronazo o colisión entre la Cristiandad Católica y la ciencia, el capitalismo y la noción de estado de la época moderna. Para Talal Asad (2003), la secularización no consiste en que lo secular se libera sin más del control de la religión, sino un proceso de influencias e inversiones mutuas entre lo secular y lo religioso. En Habermas distinguimos dos sentidos en el concepto de sociedad postsecular, uno descriptivo y uno normativo (Rodríguez Duplá,

---

<sup>66</sup> "The Modern Concept of History." *Review of Politics* 20/4 (October 1958): 570-90. Incluido en “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: *Entre Pasado y Futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Op. Cit.

<sup>67</sup> Gauchet M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.

2017). El proceso de secularización no fue uniforme ni homogéneo y su análisis se realiza desde múltiples perspectivas. Así, la modernidad secular, como marco de referencia, es un hecho y lugar común de los estudios comparativos de índole histórica, sociológica, antropológica, teológica y filosófica. Por ello, hablar hoy de secularización implica, matizar a qué nos referimos y desde dónde. Si tuviéramos que ofrecer una definición de secularización podríamos servirnos de la siguiente, de José Casanova: “*an analytical conceptualization of a historical process, secularization is a category that makes sense within the context of the particular internal and external dynamics of the transformation of Western European Christianity from the Middle Ages to the present*” (2006: 12)

Como concepto analítico la secularización implica tres aspectos o connotaciones (Casanova, 1994): a) el ocaso de las prácticas y creencias religiosas, b) la privatización de la religión y c) la distinción de las esferas secular y religiosa. El mismo autor señala que el concepto no resiste a los intentos de universalización - no hay una regla global “*global rule*” (2006: 17) - y que ha de entenderse en el contexto de la tradición occidental haciendo notar, incluso, las diferencias entre la secularización en Europa y los Estados Unidos.

En relación con el debate actual sobre la secularización, del cual hemos esbozado algunas de sus características, la postura de Arendt me parece bastante clara. Aunque ella misma reconoce la complejidad de la cuestión y fue añadiendo matices a lo largo de su obra señalamos que la secularización para Arendt se comprende dentro del ámbito de Occidente. Es más, la secularización marca la ruptura de la tradición de pensamiento político occidental. Además, Arendt elude pronunciarse sobre las consecuencias religiosas de la secularización para centrarse en sus consecuencias políticas. Y, por último, las implicaciones ontológicas y epistemológicas se hacen imprescindibles si queremos comprender la relación entre la secularización y el surgimiento del moderno concepto de historia. La secularización siempre estuvo presente en el pensamiento de Arendt. Ya en un momento tan lejano como 1930<sup>68</sup> subraya que se trata de una de las claves para entender el momento presente. Conocer qué sea la secularización para Arendt nos ayudará a comprender cómo se va urdiendo la trama que da como resultado el

---

<sup>68</sup> Titulado "Augustin und Protestantismus." *Frankfurter Zeitung*, no. 902 (12 Abril 1930). *Ensayos de Comprensión. Op. Cit.*

moderno concepto de historia. Presentamos a continuación, y de manera sistemática, los matices que encontramos en la reflexión arendtiana sobre la secularización.

i) El punto de partida es que la secularización ya se ha producido y, como tal, es asumida en el mundo moderno (el mundo surgido de la edad moderna). El caso paradigmático es la filosofía francesa tradicional quien asume, incluso, que las ideologías totalitarias responden, bien a un contexto secularizado, bien a la necesidad de religiosidad:

...de la dominación totalitaria se ofrecen descripciones que se ciñen casi exclusivamente a su aspecto ideológico; en ellas las ideologías se entienden como "religiones seculares" que, o bien se desarrollan a partir de la "herejía" de la secularización y el inmanentismo, o bien se supone que responden a una pretendida necesidad humana eterna de religiosidad. (EC: 524).

En este caso, Arendt se está haciendo eco de la postura comúnmente aceptada en los tradicionalismos del siglo XX. Se refiere a la filosofía católica francesa, encarnada en la figura de Etienne Gilson. El texto corresponde a una conferencia de 1954 titulada "La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo". Gilson aparece en dicho texto como el representante de aquellos para quienes la secularización ha conducido al nihilismo contemporáneo. Arendt cita su obra *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, donde Gilson se preguntaba por la noción teológica de Cristiandad, anhelando la subordinación de la filosofía a la esfera religiosa en una necesaria vuelta a la tradición<sup>69</sup>. En este esquema la secularización es la raíz de todos los males o, en palabras de Arendt, de las "perplejidades del mundo moderno" (EC: 522), las cuales se traducen, para la corriente que Gilson representa, en un "caos filosófico" (1952: 151) que aleja a la actividad racional de su relación con la revelación cristiana. Gilson presenta la validez de la *filosofía cristiana* frente a la postura de quienes, como el historiador Bréhier, descartaban las virtualidades especulativas del cristianismo. La discusión en torno a la posibilidad de una filosofía cristiana fue notable en la década de los treinta con partidarios

---

<sup>69</sup> El texto de Gilson corresponde a la lección inaugural de la cátedra Cardenal Mercier de 1952 en la Universidad de Lovaina. Gilson, E. (1952). *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain. [trad. Cast.: (1965) *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*. Madrid: Rialp].

y detractores<sup>70</sup>. Heidegger se opuso ya que la pregunta por el fundamento no era compatible con la afirmación de un ente que pretendía agotar el Ser. La cuestión crucial en relación con la secularización es la reacción nostálgica que la corriente tradicionalista de Gilson representa. Gilson llegó a la escolástica de la mano de Descartes y de un exhaustivo estudio de la metafísica de la época moderna. Advirtiendo las carencias especulativas en la argumentación moderna, Gilson decide ir directamente a las fuentes de la escolástica medieval reivindicando una metafísica auténtica y libre de interpretaciones. Esto le hace remontarse a Santo Tomás buscando lo más original, puro e incontaminado de la filosofía cristiana. De esta manera, trata de eliminar las interpretaciones de Bayo y de Suárez, rescata la figura de Báñez y procura presentar el cristianismo como una contribución esencial y necesaria a la filosofía. La secularización ha echado todo por tierra y ha conducido al hombre moderno al nihilismo. Sólo una vuelta a la tradición puede salvar y devolver la dignidad a la filosofía.

Hannah Arendt asume, de igual manera, que la secularización se ha producido y también lamenta la pérdida de la tradición, pero está lejos de la postura de Gilson. Tanto por la ontología de Heidegger como por la vocación política de su filosofar, su pensamiento es capaz de situar el problema de la secularización en un espectro más amplio.

ii) La secularización supone una brecha, una ruptura. Arendt se niega a celebrar el continuismo de quienes tratan de restañar las heridas entre la cultura religiosa medieval y el mundo secular que surge en la época moderna. Por esta razón, Arendt no es partidaria de explicar la secularización en términos de transformación de categorías<sup>71</sup> – confirmando, de esta manera, que no sigue el esquema de cristalización/transformación propuesto por Marx –. Antes bien, la secularización es para ella un hecho: el hecho de la separación entre religión y política. Afirma:

---

<sup>70</sup> Para una revisión de la cuestión ver el texto de Juan Miguel Palacios (2010). “¿Puede la filosofía ser cristiana?” en *Documentos del Instituto de Antropología y Ética* 3. Pamplona: Universidad de Navarra.

<sup>71</sup> La ruptura producida por la secularización impide hablar de procesos de transformación, aunque Arendt mantiene una posición ambigua. En “Historia e inmortalidad” distingue dos aspectos de la secularización para decantarse por uno de ellos. La secularización puede ser comprendida como una “transformación gradual de las categorías religiosas en conceptos seculares” (EPF: 79). El riesgo de esta concepción radica en que dicha transformación desvincula la idea de su base en la experiencia real, creando un reino independiente de ideas puras sin relación con el mundo.



Ante todo, secularización significa simplemente la separación de religión y política, y esto afecta a ambos elementos de una manera fundamental de manera que nada parece menos probable que esa transformación gradual de las categorías religiosas en conceptos seculares, cuyo establecimiento procuran los defensores de la continuidad sin fisuras (EPF: 78).

Detengámonos en cómo afecta la separación de religión y política que ha traído la secularización. Arendt reconoce que la secularización tiene un aspecto espiritual y un aspecto político. Para distinguir la relación entre política y religión en el mundo moderno se hace necesario considerar el aspecto político de la secularización, su “consecuencia política” (EC: 465)<sup>72</sup>.

Para comprender la relación entre la religión cristiana y la política conviene ampliar el horizonte de comprensión. Se trata de una relación derivada y controvertida. Derivada porque la religión cristiana sólo adquirió una dimensión política cuando la Iglesia adoptó la forma política del Imperio Romano y su concepto de “autoridad” tal como éste había sido propuesto por la filosofía platónica y asumido por la política romana. Controvertida porque la vocación inicial del cristianismo proponía un concepto de libertad que difícilmente habría derivado en la libertad política. La libertad del cristianismo era una “libertad *respecto de* la política, una libertad para situarse y permanecer fuera del ámbito de la sociedad secular en su conjunto” (EC: 450). Al caer la vinculación del mundo secular moderno con el credo cristiano, Arendt descubre que libertad y tradición van a quedar en un nuevo ámbito de significación. La secularización supone la caída de la tradición, por lo que la Iglesia perdía cualquier atisbo de influencia en la esfera secular y, de esta manera, la libertad pasará a ser entendida en relación con ese ámbito secular nuevamente descubierto por el ser humano.

---

<sup>72</sup> Arendt trata de presentar la secularización como una escisión. Destacar la consecuencia política de la misma tiene más peso que considerar otras cuestiones, como ella misma reconoce. Sin embargo, a pesar de insistir en fijar la secularización como un hecho datable, en *La Condición Humana*, la descripción bascula entre la secularización como “hecho histórico” (CH: 282) y la secularización como “proceso” (CH: 344). Además, habla, con frecuencia de “surgimiento de lo secular” (CH: 33) o “ascenso de lo secular” (CH: 46) cada vez que quiere reflejar la inversión que se produjo tanto en las actividades al interior de la *vita activa* como en la relación *vita activa / vita contemplativa*.

En un temprano 1930, Arendt dice a propósito de la figura del protestantismo: “la meditación reflexiva ante Dios perdió con el movimiento general de secularización la autoridad ante la cual se producía la confesión, y se tornó meditación reflexiva sobre la propia vida sin más” (EC: 44). En el origen del movimiento protestante, Hannah Arendt encuentra el hecho que propicia y desencadena todo lo demás: el cuestionamiento que Lutero hizo de la autoridad de la Iglesia. Para Arendt hay una tríada que se pierde con el movimiento de la secularización: autoridad, tradición y religión forman un todo articulado. La pérdida de una de ellas, lleva a privación de las otras dos. En este sentido, Arendt destaca la ingenuidad y el error tanto de Lutero como de Hobbes, al pensar que sus ataques a la autoridad y la tradición no tendrían consecuencias en los demás elementos. El ataque de Lutero contra la autoridad de la Iglesia tuvo consecuencias en la religión y la tradición y las embestidas de Hobbes contra la tradición tuvieron su réplica en la religión y la autoridad. Es más, también fue un error de los humanistas pensar que se podían mantener en la tradición de la civilización occidental desechando la autoridad y la religión.

La consecuencia política de la secularización queda comprendida si recorremos de la mano de Arendt la breve historia de la autoridad que va desde Platón hasta los siglos XVII y XVIII. En el ensayo “Qué es la autoridad” Arendt esboza el camino seguido por el concepto de autoridad de la tradición occidental desde su conversión en la categoría central del pensamiento político. Todo comienza con la sospecha hacia la política y la persuasión. La muerte de Sócrates había invalidado la persuasión como instrumento político y por eso, Platón intenta encontrar un modo de encauzar la política desde fuera, desde la filosofía. Tampoco podía servirse de la violencia, únicamente justificado en las acciones de política exterior en el mundo griego. Ante esta disyuntiva Platón pone su filosofía al servicio de la orientación política. Las ideas, depuradas del brillo de la belleza y adelgazadas como meros patrones y medidas, quedan en torno a la idea de bien como aquello sólo conocido por el hombre dedicado a la filosofía y que, como tal, es capaz de imponer de manera jerárquica a la política. Por eso la autoridad tiene para Arendt un origen en la filosofía de Platón. La autoridad así entendida no se caracteriza ni por el arte de la persuasión ni por la fuerza. Si la persuasión presupone la igualdad, la autoridad implica el reconocimiento de la jerarquía. Platón invoca la superioridad de quien ha contemplado las ideas para justificar la ascendencia de la filosofía sobre la praxis. En el

decurso de los acontecimientos, tal como Arendt lo describe, fue el encuentro con la política romana la clave para entender la unión de la autoridad con la tradición y la religión. Fueron los romanos quienes se hicieron cargo de la filosofía griega y la convirtieron en autoridad, siendo los responsables de su integración con la tradición y la religión. Esto es así porque “tanto la autoridad como la tradición ya habían desempeñado un papel decisivo en la vida política de la República romana” (EPF: 131).

El aspecto sagrado de la fundación de Roma imprimió en la política romana tal devoción por la tradición que no pudo entenderse sin la referencia a la religión. La fundación de Roma como acto del pasado se reactualiza en cada nueva fundación. Se trata del hecho político por antonomasia. La política romana basculaba hacia el pasado tratando de encontrar en ella el sentido de su identidad. Y por esto, la religión, entendida como *re-ligare*, implicaba sentirse atado al pasado, a la gran obra fundacional. Es así como religión y política quedaban unidas. Y en tal contexto fue adoptada la filosofía griega en cuanto autoridad. Para los romanos la autoridad estaba vinculada a la fundación:

...los provistos de autoridad eran los ancianos, el Senado, o los *patres* que la habían obtenido por su ascendencia y por transmisión (tradición) de quienes habían fundado todas las cosas posteriores, de los antepasados, a quienes por eso los romanos llamaban *maiores* (EPF: 133).

Así las cosas, a la caída de Roma, será la Iglesia quien asuma y continúe con la tríada romana de autoridad, tradición y religión. La “herencia política y espiritual de Roma pasó a la Iglesia cristiana” (EPF: 136). Al adaptarse al nuevo cometido político, la autoridad eclesiástica hizo de la muerte y resurrección de Cristo la nueva piedra fundacional convirtiendo a los apóstoles en las nuevas autoridades fundacionales. La filosofía griega quedaba incorporada a la Iglesia en la forma de una actualización de la Revelación. Las normas generales y trascendentes de Platón quedaron incorporadas en los dogmas de fe de los que derivaban las normas morales. De esta forma, la revelación cristiana ocupa para la política el lugar que antes ocupó la filosofía.

Arendt trata de presentar el cuadro completo para que entendamos la importancia y la relevancia que supone la secularización. La tradición se interrumpe, cae la autoridad y la

religión es desterrada del ámbito público. Las consecuencias fueron muchas y de muy diversa índole, pero Arendt se fija, como decíamos arriba, en las consecuencias políticas, las cuales seguramente no fueron tan importantes desde el punto de vista espiritual. En lo fundamental el problema fue que al desplomarse la tríada romana se había inviable una autoridad que fuera vinculante de ahora en adelante (como mostraban las inversiones de la época moderna):

La aceptación de una tradición sin una autoridad basada en la religión resulta siempre no vinculante, pues cualquier cosa aceptada bajo tales condiciones ha perdido tanto su verdadero contenido como su ascendiente manifiesto sobre los hombres en forma de autoridad (PP: 110).

Sólo un aspecto nos resta para comprender el problema en su complejidad: la secularización respecto a la doctrina del infierno. Arendt sitúa el origen del infierno en las imágenes que Platón utiliza para escenificar la retribución en el más allá. Al hilo de la aplicación política de la filosofía, Platón habría ideado un sistema de premios y castigos en el más allá, de tal manera que las acciones de los hombres en este mundo quedaran supeditadas a la sanción en el otro. Se trata de "narraciones bastante prolijas sobre un más allá de recompensas y castigos" (EPF: 122). Platón quería asegurarse con ello la obediencia voluntaria a las disposiciones del filósofo, descartando la violencia y la argumentación empleada en la persuasión. El carácter jerárquico de la autoridad exigía una obediencia tal que la actuación política no tuviera más remedio que plegarse a la verdad filosófica. Y dado que dicha verdad sólo era evidente para los iniciados en el camino de la filosofía (una minoría) se esperaba que la gran mayoría de no filósofos se atuvieran a las disposiciones de la minoría por el miedo al castigo futuro. Según Arendt este "recurso ingenioso" (EPF: 122) de Platón tuvo un impacto destacado en el pensamiento religioso aunque fue diseñado con "estrictos fines políticos" (EPF: 122). El impacto religioso se refiere a la asunción de este recurso platónico por el cristianismo hasta ser convertido en la "doctrina medieval del Infierno" (EC: 461). Cuando la Iglesia cristiana se vio comprometida con la herencia política romana también se vio abocada a interpretar sus "vagas y conflictivas nociones del primer cristianismo acerca de la vida en el más allá a la luz de los mitos políticos platónicos" (EPF: 140). En opinión de Arendt, fue a partir del siglo V, coincidiendo con la caída de Roma, cuando la Iglesia elevaba a categoría de dogma de fe el sistema de premios y castigos como retribución en el más

allá. Arendt está comprometida con unir la suerte de la caída de Roma a la conversión de los mitos platónicos en la doctrina cristiana del Infierno. Sin embargo, Arendt no puede precisar más. Ella misma reconoce: "nos resulta muy difícil medir con exactitud el origen político, no religioso, de la doctrina del infierno, porque, en su versión platónica, la Iglesia la introdujo muy temprano en el cuerpo de sus dogmas de fe" (EPF: 140).

El interés y la motivación de Arendt para unir la suerte dogmática del Infierno a la politización de la Iglesia se entiende cuando descubrimos la consecuencia política de la secularización. Esta consecuencia no fue otra que la eliminación del "único elemento político que había en la religión tradicional: el miedo al infierno" (EC: 465). De esta manera, la vida pública perdía la posible sanción religiosa en el más allá y quedaba remitida a sí misma. La autoridad religiosa había perdido su instrumento de coacción y los hombres quedaban a merced de su propia libertad.

La libertad a la que se refiere Arendt no es la neta separación de los ámbitos secular y religioso, de tal manera que el gobierno secular proteja la libertad interna del cristianismo. La libertad y la igualdad cristianas no conducen "por sí solas al concepto de «gobierno del pueblo, por el pueblo, para el pueblo», ni a ninguna otra definición moderna de la libertad política" (EC: 450). La libertad política de la época moderna no consiste, tampoco, en diferenciar los dos ámbitos sino, y este es el aspecto fundamental, en el derecho de todos a ocuparse de los asuntos públicos. Pero esta libertad pública, tras el "desquiciamiento de la antigua trinidad romana de religión, tradición y autoridad" (SR: 155) se encontrará con un problema derivado que las revoluciones modernas tuvieron que solventar: el problema del absoluto.

Consecuencia de la pérdida de la autoridad, sustentada de la mano de la Iglesia por su referencia a la trascendencia, fue el ascenso de un nuevo tipo de autoridad que vino a reemplazar la anterior: la monarquía absoluta. Los estados nacionales fueron preparados por estas monarquías, que, ocupando el vacío que dejaba la autoridad religiosa, fueron responsables de la constitución de la "esfera secular, con su propia dignidad y esplendor" (SR: 216). Por un tiempo, esta solución pudo funcionar pero fue políticamente desestimada ya que se movía en el mismo marco tradicional que había derrumbado. Como dice Arendt, hablando del monarca absoluto, "en el lenguaje de la teoría política no fue un sucesor, sino un usurpador" (SR: 217). El problema residía en que, aunque la secularización había supuesto la separación de las esferas secular y religiosa, en la

práctica aún se mantenía el marco tradicional, según el cual la legitimidad del gobierno y del derecho descansaba en una fuente exterior al mismo, una “fuente absoluta que no era de este mundo” (SR: 217). De esta manera, cuando los teóricos de la secularización tratan de datar el origen de la separación entre las esferas religiosa y secular, rechazan la Paz de Westfalia como punto de inflexión porque supuso la consolidación de las monarquías absolutistas, las cuales se movían en el mismo marco de la autoridad que decían rechazar: “*where the power of absolutist states was closely tied up with religious claims to authority (and the daily domination of religious authorities)—as in France—revolution took up the mantle of secularism*” (Calhoun, 2010: 42) Por eso, para Arendt, las revoluciones modernas se van a tener que enfrentar con el problema de la legitimación de la *Constitutio Libertatis*. Si la secularización había supuesto la liberación de la tradición y de la autoridad a ella ligada, la libertad política tenía que crear nuevos marcos en los que pudiera darse esta autoridad sin la referencia a una fuente exterior de la misma. Arendt lo encuentra en la experiencia de fundación de las revoluciones. Más que una fuente trascendente y trasmundana fue el propio acto fundacional de las revoluciones (Arendt se centra en la Americana) el absoluto a que remitir la legitimidad del gobierno y el derecho: “este absoluto reside en el propio acto de dar origen a algo” (SR: 280).

El meollo de las revoluciones modernas era que, una vez liberado el espacio público de la sanción religiosa, quedaba la tarea siempre pendiente de instaurar un *novus ordo saeculorum* (SR: 246, 290; VE: 472) en el que la libertad política tuviera lugar. No se trata de la libertad individual ni de la libertad negativa (protección de derechos individuales y de la justicia social). La *Constitutio Libertatis* tenía que ver más bien con la libertad política, la cual, como libertad esencial del ámbito político, se realiza desde el presupuesto de la pluralidad. Albrecht Wellmer (1998), ha sintetizado los puntos esenciales de la libertad política presentada por Arendt en *Sobre la Revolución*. Efectivamente se trata de un “concepto de libertad política bajo las condiciones de una *modernidad* post-tradicional” (Wellmer, 1998: 75). Una vez en la brecha de la secularización, el ámbito de lo público queda como realización de los hombres. No se trata de la posibilidad de realización de la libertad en un marco vaciado de contenido, sino que la caída de la autoridad, tradición y religión demandan de la libertad humana la creación de nuevos marcos de referencia. En *Sobre la Revolución*, Arendt trata de mostrar la relevancia del vacío que la secularización ha dejado y las posibilidades creativas de la libertad política.

Se trata de una libertad práxica, positiva y constitutiva. La “libertad política está establecida, no en un sentido teórico sino en uno práctico, en las condiciones elementales del actuar” (Wellmer, 1998: 73). La creación de un nuevo marco de relaciones humanas políticas implica que la libertad no puede ser concebida como un mero presupuesto teórico o como la voluntad individual de los seres humanos (tal como es concebida por la filosofía). Si la condición del actuar humano es la pluralidad, la libertad consiste en el ejercicio de tal pluralidad, donde la actuación y la deliberación prácticas sean el núcleo creativo de las nuevas formas políticas: “la libertad de un autogobierno que se realiza en un actuar y deliberar común” (Wellmer; 1998: 70). La libertad política es, por esto, una libertad positiva, una libertad destinada y decidida a la configuración de nuevos marcos que garanticen la actuación de los hombres: “...la libertad no fue realizada sólo en el sentido "negativo" de una garantía constitucional de *derechos* fundamentales y civiles generales e iguales, sino en el sentido "positivo", justamente político, del establecimiento de un sistema federativo de instituciones...” (Wellmer, 1998: 69). Y tal establecimiento corresponde, precisamente, a la dimensión constitutiva de la libertad política. La libertad política ha de concretarse en instituciones porque así garantiza la libertad de los seres humanos, que, de esta manera, quedan convertidos en agentes de la cosa pública. La seguridad de las leyes no tiene más finalidad que garantizar la libertad, tal como adelantaba Montesquieu: “transforman a los individuos libres y sin leyes en ciudadanos” (VE: 477). La libertad política, como libertad limitada, se da en unas comunidades concretas, las cuales, a través de las relaciones (*rappports*) – leyes, costumbres, hábitos –, permiten esta transformación de los individuos en ciudadanos. Es de esta forma como el ciudadano, amparado en la seguridad de la ley (constitución de la libertad política), puede convocar a la existencia sus empresas y proyectos como algo nuevo y distinto.

Las revoluciones modernas, como ejercicio de libertad política, sólo pudieron darse una vez que el viejo mundo había caído y el nuevo aún no había sido constituido. La secularización se convierte, así, en el punto de inflexión que marca el ejercicio moderno de la libertad política.

Resumiendo, la secularización implica la separación de los ámbitos secular y religioso y con ello, la caída de la sanción religiosa que condicionaba el actuar humano en el mundo. Una vez desapareció el miedo al infierno, los hombres quedaron a merced de sí mismos para la búsqueda de un nuevo fundamento, el ejercicio de la libertad y la creación de nuevos cuerpos políticos. ¿Qué decir de esta postura de Arendt?

En primer lugar, destacamos la determinación ontológica del problema del absoluto. Arendt utiliza el tema del chantaje político del infierno para destacar el abismo ontológico ante el cual se encontró la política de la época moderna. Por ello, habla de la usurpación de las monarquías absolutas y destaca los problemas fundacionales de las revoluciones modernas. En este sentido, su propuesta es más audaz que la de Carl Schmitt (1996), quien transfiere la idea del absoluto desde la teología a la teología política. Ambos atisban el problema ontológico del absoluto, pero Arendt prefiere conferir la posibilidad de un absoluto al acto fundacional de los padres fundadores. En términos modernos una teología política no sería posible ni deseable para Arendt. Si la tradición se ha roto, lo ha hecho de manera irreversible. Además, Arendt se plantea la cuestión del absoluto con mayor radicalidad que Habermas (2002), para quien la “razón comunicativa” ha de renunciar la búsqueda de fundamento. En Arendt se da el caso contrario. Es, precisamente, la capacidad discursiva y actuante del ser humano la vía para realizar actos fundacionales y para crear nuevos cuerpos políticos como un ejercicio de auténtica libertad política. Podríamos decir que Arendt es consecuente con la autenticidad que quiere conferir a la ontología política del ser humano y sus posibilidades de realización.

En segundo lugar, la interpretación que Arendt realiza de la doctrina del infierno y su intencionalidad política es más que discutible, tanto por el pretendido origen platónico como por el tardío descubrimiento de su eficacia política en la Iglesia. En efecto, el lugar del infierno en la escatología cristiana presenta una asimetría notable en relación con la presencia del mensaje de salvación. La “escatología realizada” del primer cristianismo ponía especial énfasis en presentar la irrupción del Reino de Dios en un contexto teológico, mostrando la salvación realizada en el tiempo presente. Las imágenes del infierno provienen, en esta primera etapa, tanto de la teología judía (*Sheol*) como del contexto cultural palestino del siglo I, donde “el uso del fuego como destino de lo ya inservible era un gesto habitual de la vida diaria” (Ruiz de la Peña, 1996: 231). Resulta difícil imaginar una temprana asimilación de los mitos platónicos de la retribución en el más allá, en un contexto tan imbuido de sus propias imágenes teológicas y con tal asimetría soteriológica.

Por otra parte, Arendt yerra incomprensiblemente en las precisiones cronológicas acerca de la eficacia política del infierno, mostrando una deficiente falta de formación patristica. Arendt está deslumbrada con la caída de Roma y la visión agustinana. Desde ese enfoque pretende hacer coincidir la asunción de la tríada romana por la Iglesia con el



descubrimiento de la motivación política del infierno. Hemos de replicar a Arendt que mucho antes de la caída de Roma, la primera patrística ya hablaba del infierno con fines políticos. Así, San Justino, veía en el infierno un instrumento eficaz para la convivencia pacífica y el cumplimiento de las obligaciones cívicas de los ciudadanos, procurando, de esta manera, el orden social. Para Atenágoras es un importante incentivo de cara al cumplimiento de las normas morales<sup>73</sup>. De esta manera, antes de Orígenes se dio un “proceso de justificación racional de las penas infernales” (Ruíz de la Peña, 1996: 232) que no estuvo exento de motivación política.

En tercer lugar, el hecho de que la sanción religiosa pudiera durante siglos evitar la posibilidad de actuación de los seres humanos no deja muy bien parada la libertad humana, por otra parte, tan invocada por Arendt. El esquema de una libertad represada por el miedo al infierno durante tanto tiempo es demasiado simplista. Hannah Arendt pone tanto énfasis en mostrar la novedad de las revoluciones modernas y su conexión con el mundo precristiano que desecha cualquier intento de ejercer la libertad política fuera de ese marco. Es cierto que Arendt se refiere a la libertad política y a las posibilidades de constitución de nuevos cuerpos políticos (*novus ordo saeculorum*), pero no podemos olvidar un aspecto que Arendt pasa por alto: el derecho. Para que puedan darse esos *rappports* se hace necesaria tanto la reflexión jurídica como la práctica consuetudinaria anterior a las revoluciones y Arendt pasa por alto estas cuestiones tan relevantes como si en ellas no se diera ejercicio práctico de libertad política alguna. En este sentido, insistir en la sanción religiosa de la vida pública hasta el punto de decir que “entre Platón y la victoria secular del cristianismo, que trajo consigo la sanción religiosa a la doctrina del Infierno [...] apenas hay una discusión importante de problemas políticos —con la excepción de Aristóteles— que no concluya con una imitación del mito platónico” (EPF: 141) parece una opinión exagerada e injusta con la historia del pensamiento político y jurídico.

Lo que sí hemos de señalar de la insistencia en la brecha que supone la secularización es la mirada desde el tiempo presente. No podemos perder de vista que Arendt intenta comprender la situación actual y sus carencias hermenéuticas echando la vista atrás. Es

---

<sup>73</sup> Para la consulta de los padres apologistas griegos ver: Ruíz Bueno, D. (1979), *Padres apologetas griegos*, Madrid: BAC: 191 y ss; 271 y ss; 700-702.

en la secularización donde encuentra el inicio de la “brecha entre pasado y futuro” (EPF: 9) en que vive el hombre contemporáneo.

iii) La secularización trae, además, de forma concomitante el desplome de la certeza en la inmortalidad individual tal como era preservada por la tradición cristiana:

La victoria del *animal laborans* no habría sido completa si el proceso de secularización, la moderna pérdida de la fe que inevitablemente originó la duda cartesiana, no hubiera desprovisto a la vida individual de su inmortalidad, o al menos de su certeza de inmortalidad (CH: 344).

La inmortalidad individual del Cristianismo que se cae con la secularización descansa sobre la inversión que el cristianismo había operado sobre el mundo griego. La inmortalidad individual del cristianismo había sustituido el ansia de inmortalidad y de gloria que animaba a los antiguos griegos y que inspiraba su actuar en el mundo en pos del honor y de un lugar en la historia. En “El concepto de historia: antiguo y moderno” Arendt se encarga de contraponer el antiguo concepto de historia nacido en el mundo griego y el concepto de historia que surge con la llegada de la época moderna. Y si hay un concepto clave que se mueve de un paradigma a otro es el de “inmortalizarse”. El mundo griego parte de una paradoja: la inmortalidad de la naturaleza y la mortalidad de los hombres. La naturaleza, en cuanto marcada por los ciclos recurrentes se constituye en un tiempo cíclico de recurrencia eterna. En este sentido, el hombre es inmortal, pero sólo como especie. Por eso, Arendt rescata del mundo griego la distinción entre *Bios* y *Zoé*, indicando que si bien es cierto que la vida biológica (*Zoé*) hace compartir a la especie humana la recurrencia con la naturaleza, la posibilidad de construir una “biografía” descansa, en sentido contrario, con la posibilidad de romper los ciclos naturales. Arendt contrapone el movimiento circular de la vida biológica con el movimiento rectilíneo de la vida individual. Según ella, los griegos encontraron dos soluciones a la paradoja de la mortalidad de los hombres. La primera solución, anterior a Parménides, vino de la mano de la poesía y la historia. La segunda, propiciada por la filosofía, dio el golpe de gracia a la historiografía antigua y preparó la inversión operada por el cristianismo.

(1). La solución de la poesía y la historia consistió en preservar del olvido aquellas acciones de los seres humanos capaces de romper el movimiento circular de la vida

biológica: “lo extraordinario” (EPF: 50). Esas acciones y palabras (*praxis y lexis*), dignas de ser recordadas, podían competir con la naturaleza inmortal y por esta razón fueron el tema de la historia. De ahí que “lo que había sido mero suceso se había convertido en ‘historia’” (EPF: 53). Esos meros sucesos, sólo podían ser considerados por la historia si eran capaces de estar guiados por la grandeza, la cual, residiendo en palabras y hechos se conservaba en las palabras del poeta y el historiador. La recitación poética y la narración histórica imitaban la acción, asegurando el recuerdo de las hazañas de los mortales:

La historia recibe en su recuerdo a los mortales que a través de hechos y palabras se han mostrado dignos de la naturaleza y su fama imperecedera significa que, a pesar de su carácter mortal, pueden seguir en compañía de las cosas perdurables (EPF: 56).

El afán de grandeza y el deseo de inmortalidad impulsaban las gestas de la Grecia anterior al triunfo de la filosofía. (2) En efecto, la solución de la filosofía tiene, para Arendt, un precursor (Parménides), una concreción (Sócrates) y una culminación (Platón). La paradoja de la mortalidad de los hombres fue resuelta, filosóficamente, por la “contemplación” (EPF: 55). El estado de atención activa de la contemplación tenía por objeto las cosas inmortales, el Ser eterno. Se trata de una immortalización de carácter teórico, no práctico, procurado desde “el apoliticismo creciente de los filósofos tras la muerte de Sócrates” (EPF: 81).

Este apoliticismo es compartido tanto por la filosofía griega como por el cristianismo. Para la religión cristiana, ninguna obra humana de este mundo podía perdurar, ni siquiera los cuerpos políticos. Por eso, la inmortalidad en el cristianismo se ceñía a los individuos. Dice Arendt que ni el mundo, ni la humanidad ni artificio humano podían tener carácter inmortal. Sólo teniendo en cuenta el mundo trascendente, el cristianismo podía pensar en la inmortalidad. Arendt personifica en Agustín de Hipona y en su *Civitas Dei*, la remisión del cristianismo a una futura comunidad política en el más allá donde queda salvaguardada la pluralidad de los hombres (condición indispensable para la política arentiana). Arendt hace su interpretación de la transformación política del cristianismo que opera Agustín de Hipona a través del latín. Forzando la traducción, indica que “vivir” (*vivere*) se traduce como *inter homines esse* (EPF: 82). De esta forma, la vida eterna de la *Civitas Dei* corresponde a la vida de una comunidad política. Los hombres, mortales en esta vida, son inmortales en la comunidad política futura. La immortalización

individual del cristianismo salva el carácter político del ser humano gracias a Agustín de Hipona.

Con la secularización, lo que va a ocurrir, es que la separación de los ámbitos secular y religioso, va a privar al ser humano de la *Civitas Dei*. La inmortalidad individual quedaba puesta en entredicho: “... la consecuencia más importante de la aparición del campo secular en la época moderna fue que la creencia en la inmortalidad individual [...] perdió en lo político su fuerza vinculante” (EPF: 80). O dicho en otras palabras: “en términos políticos, dentro del campo secular mismo, la secularización significó ni más ni menos que los hombres, una vez más, se habían vuelto mortales” (EPF: 83).

Una vez que los hombres quedan remitidos al mundo secular, sus posibilidades de inmortalización también. En este sentido, Arendt anticipa algunas de las tesis de los teóricos contemporáneos de la secularización. En efecto, para Calhoun el problema de la secularización gira en torno al problema de la eternidad y no tanto de la religión: “*the root notion of the secular is a contrast not to religion but to eternity*” (2010: 38). Así pues, seguimos preguntándonos con Arendt, ¿cómo procuran los hombres su inmortalización en el ámbito secular? Arendt presenta dos fases: en primer lugar, la constitución de cuerpos políticos habría procurado la inmortalización terrena de los hombres para, en un segundo momento, ser sustituida por la historia.

Interpreta el auge de las filosofías políticas de la época moderna desde el deseo de inmortalidad de los hombres. Y ello, explicaría la vuelta al mundo clásico y la relectura política del pensamiento griego y romano. Pero ello, con una salvedad: el mundo de la época moderna ya no era inmortal. Con todo, las filosofías políticas de la época moderna trataron de diseñar una “razonable teleología de la acción” (EPF: 86). Arendt cita a Hobbes, Locke y Hume como los artífices de una nueva forma de concebir la acción de los hombres en un mundo que ha perdido la esperanza en el más allá. Las filosofías políticas de la época moderna tratan de ofrecer las orientaciones para vivir en el mundo secular de la mejor manera posible, pero para ello tuvieron que abandonar la metafísica tradicional. Como dice Arendt en *Los Orígenes del Totalitarismo* a propósito de Hobbes:

A su *Leviathan* no le preocupaba la ociosa especulación acerca de nuevos principios políticos o la antigua búsqueda de la razón como gobierno de la comunidad de los hombres; se limitaba a realizar una «estimación de las consecuencias» que surgen de la elevación en la sociedad de una nueva clase cuya existencia estaba esencialmente ligada a la propiedad como medio dinámico y productor de nueva propiedad (OT: 132).

La estimación de las consecuencias, con que Arendt caracteriza la filosofía política de Hobbes hunde sus raíces en el nuevo concepto de razón como “cálculo” (OT: 128) En lugar de proceder según las causas aristotélicas, la “filosofía política nueva y radical” (EPF: 86) pretendía tomar en cuenta los efectos de las causas. La filosofía política de Hobbes es, de hecho, una “filosofía del poder” (OT: 132) en la que cada individuo entra a la comunidad política por el cálculo de las consecuencias de su ejercicio de poder. La comunidad política de Hobbes descansa sobre la constante acumulación de poder. Por eso es una “estructura vacilante y debe conseguir siempre nuevos puntales en el exterior” (OT: 130). Tal acumulación de poder no es sino reflejo de la acumulación de propiedad que se estaba dando en la época moderna. Arendt interpreta la filosofía de Hobbes como el intento de dar respuesta a la nueva sociedad burguesa que estaba naciendo en la que “la riqueza se convirtió en un inacabable proceso de hacerse más rico” (OT: 132).

Las filosofías políticas de la edad moderna se caracterizaron por el intento de comenzar de cero las comunidades y cuerpos políticos para una nueva época. El abandono de la metafísica tradicional no es sólo un requisito metodológico, sino que, además, prepara el protagonismo que Arendt concede a la historia en la época moderna. Ella ve y se aferra a una delgada línea que une el ascenso de las filosofías políticas de la época moderna y su posterior sustitución por la filosofía de la historia: el abandono de la metafísica. Por eso afirma: “se puede decir que la transformación hegeliana de la historia vino precedida por un intento de desembarazarse de la metafísica a favor de una filosofía de la política” (EPF: 86).

Sin embargo, poco duró esta empresa de la época moderna. Arendt señala que el “ascenso repentino” (EPF: 86) del concepto moderno de historia en el último tercio del siglo XVIII coincidió con el declive del interés por la filosofía política. La “desesperación” de Tocqueville o la “confusión” de Marx responden a esta falta de interés. El esfuerzo por

constituir comunidades políticas seculares no pudo resistir a dos certezas. En primer lugar, un mundo que ya no era inmortal no garantizaba que la fundación de comunidades políticas pudiera resistir el paso del tiempo. En segundo lugar, la propia naturaleza de la acción política, frágil e imprevisible, hacía de la política un campo inseguro y vacilante, como reconocía Hobbes a propósito de su comunidad política. El acento se desplazó, pues, de la política a la historia y, con ello, las posibilidades de inmortalidad del hombre en el mundo secular.

Si los nuevos cuerpos políticos no podían garantizar dicha inmortalidad, la historia aparecerá como refugio y respuesta a dicha necesidad. Dos son los indicios que muestran histórica y filosóficamente la apuesta de la época moderna por la historia y el abandono de la política: el abandono del recién inaugurado calendario revolucionario francés y la filosofía de Kant. El decreto de la Convención Nacional Francesa de 5 de octubre de 1793 había aprobado la adopción de un nuevo calendario, en el que se eliminaban las festividades religiosas y se comenzaba a contar el tiempo desde el triunfo de la Revolución. Por eso se fijó su inicio un año anterior, coincidiendo con la proclamación de la República el 22 de septiembre de 1792. El calendario estuvo vigente desde 1792 hasta 1806, en que Napoleón, volvió al calendario gregoriano. Para Arendt, esto significó la derrota de los intentos por establecer un nuevo cuerpo político en la época moderna. La experiencia de la fundación (a imagen de la fundación romana) sólo había tenido éxito (y de manera parcial) en la constitución de los Estados Unidos como nueva comunidad política. Esta derrota de las filosofías políticas de la época moderna es también evidenciada por la filosofía de Kant, quien ante la falta de significación de las acciones particulares de los hombres descubre una “artimaña de la naturaleza” que sea capaz de dar cuenta de la totalidad. La acción humana, buscada y promovida como centro de las filosofías políticas no podía explicar el conjunto. En la jerarquía de las actividades humanas, las filosofías políticas habían apostado por la acción humana, la cual, a pesar de su superioridad respecto a la contemplación, no podía ofrecer sino respuestas fragmentarias y particulares. Por eso, Arendt señala la pesadumbre con la que Kant introdujo un concepto de historia en su filosofía política con el fin de salvaguardar el significado. Kant personifica “las perplejidades que indujeron a la época moderna a transferir su énfasis de una teoría política [...] hacia una filosofía de la historia esencialmente contemplativa” (EPF: 93)

Una vez la historia ha triunfado y sustituido los esfuerzos seculares de la política en la época moderna asumirá la responsabilidad de dotar de inmortalidad a los hombres mortales. Si ya no es la vida eterna de la *Civitas Dei* y tampoco los nuevos cuerpos políticos de la época moderna, la historia queda como la instancia salvadora de la inmortalidad de los hombres, pero con algunas particularidades que Arendt trata de señalar. Liberada de la política, la inmortalidad de la historia se independiza de ciudades y estados. No será ningún cuerpo político particular quien garantice que los individuos sean inmortales. Es más, el nuevo sujeto de la historia no son ya los hombres individuales sino la humanidad en su conjunto, la cual es la única depositaria de la inmortalidad. Por último, concebida la historia de manera procesual, la historia pasa a ser un infinito en el que la vida de la humanidad se convierte en la garantía de inmortalidad. Arendt puede decir que:

la historia podía llegar a un acuerdo con esa experiencia y, aunque no consiguió salvar a la política misma de su antigua situación de desgracia, [...] al menos confirió al registro de los acontecimientos pasados esa cuota de inmortalidad terrena a la que necesariamente aspiraba la época moderna (EPF: 95).

iv) La secularización supone una ruptura entre el Ser y el Pensar. El abandono de la metafísica, preparado por la filosofía política y finalmente ejecutado por la filosofía de la historia implica la separación del Ser y el Pensar. Arendt encuentra en la secularización de la época moderna la raíz del pensamiento postmetafísico contemporáneo. Es más, fija en Kant, el “rey secreto” (EC: 209) de la filosofía contemporánea, la ruptura irreconciliable entre esencia y existencia:

La unidad de pensar y ser tenía por presupuesto la coincidencia preestablecida de *essentia* y *existentia*: todo lo pensable existe asimismo, y todo lo existente, en razón de su cognoscibilidad, ha de ser asimismo racional. Esta unidad fue demolida por Kant (EC: 209).

Cuando Kant descubre el carácter antinómico de la razón está impidiendo que el hombre acoja el ser. Kant consuma la destrucción que inició la pregunta de Descartes. El pensador

francés había planteado la pregunta por el ser en un sentido absolutamente contemporáneo, pero respondió de forma tradicional. El “*ego cogitans*” no puede ser probado por el *cogito ergo sum*. Lo más que puede probar es el *cogitare*. Aquí Arendt recoge la “observación de Nietzsche” (EC: 209) pero adelanta la destrucción a la filosofía de Kant: la crítica implícita de Kant a la filosofía de Descartes refleja que incluso el “yo pienso” no procede de un yo que vive sino de un yo igualmente pensado.

La cuestión principal es saber por qué es importante la destrucción de la unidad ser-pensar y qué implica para el surgimiento del concepto moderno de historia. Arendt sitúa la ruptura kantiana en la “historia de la secularización” (EC: 209), admitiendo que de la separación entre ser y pensar dependen más cosas de las comúnmente aceptadas. No se trata tan sólo de que ello provocó la “desdivinización del mundo” (EC: 210), es decir, la aceptación de que la razón humana no puede pronunciarse sobre la existencia de Dios, sino de que a partir de la separación entre el pensar y el ser, ha quedado trastocada la posibilidad de distinción entre el bien y el mal y de que el hombre tenga su hogar en el mundo (EC: 204). La cobertura y el reporte del caso de Eichmann provocó en Arendt la profundización en el pensar humano, dado que lo que había descubierto en Eichmann era una “total ausencia de pensamiento” (DHA: 110). Por ello, en *El pensar y las reflexiones morales*, Arendt se pregunta por la conexión del pensar con el juicio moral (la distinción entre el bien y el mal) y con la conciencia. Allí matiza también sus afirmaciones sobre Kant. A él le debemos la distinción entre pensar y conocer: “Kant no ha negado el conocimiento sino que lo ha separado del pensar y no ha hecho sitio para la fe sino para el pensamiento” (DHA: 114). Es decir, el intelecto, ocupado del conocimiento se encarga de la “construcción del mundo” (DHA: 113), mientras que el pensar no deja nada a su paso. Para Arendt el pensar es destructivo porque se ocupa de “descongelar” (DHA: 125) el lenguaje: “...el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava todos los criterios establecidos, todos los valores y pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética” (DHA: 125)

El pensar implica detenerse, ocuparse de lo que no está presente, las representaciones. Arendt sigue la propuesta de Heidegger para quien el pensar está “fuera de orden” (Heidegger, 2001: 22) ya que sale del mundo y se ocupa de lo no verificable.



Arendt se guía por la experiencia socrática para determinar qué es y qué nos hace pensar. Descubre en el impulso erótico el origen del pensamiento. Es la búsqueda de sabiduría, belleza y justicia la que nos lleva a pensar, pero pensar, al modo socrático, paraliza al agente, puesto que le lleva a otras regiones fuera del mundo. Por eso, el pensar tiene una labor destructiva. Todas las asunciones y las opiniones dadas han de pasar por el matiz del pensamiento. El pensamiento no se ocupa de las apariencias, sin embargo, guarda relación con ellas, porque parte de la experiencia cotidiana para después alejarse de ella. La conciencia, sede del pensamiento, a través del diálogo con uno mismo, asume la identidad y la alteridad, destruyendo las asunciones dadas, pero preparando el terreno para la facultad del juicio: “esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, la facultad del juicio, que se puede denominar, con algún fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre.” (DHA: 136). Esta vinculación de la destrucción operada por el pensamiento y la liberación del juicio es crucial para entender la relación del pensamiento con el mundo de las apariencias. Las apariencias, el mundo de los particulares, cae bajo el ámbito del juicio, el cual siempre opera con particulares, y de esta forma podemos decir si algo es bello o feo, si algo está bien o mal. Con las palabras de Arendt:

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir “esto está mal”, “esto es bello”, etc. no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y de cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo (DHA: 136).

El texto es clave para entender qué ha ocurrido en la secularización. El caso de Eichmann es una muestra de la escisión entre la conciencia moral y la conciencia del mundo y esto ocurre por la separación entre el ser y el pensar que implica la secularización. Decíamos arriba que el ser de la época moderna escapaba de los intentos de aprehensión. Era ser escurridizo y generador de múltiples apariencias. El pensar ha quedado, de esta manera herido de muerte, ya que no tiene la fiabilidad de que su punto de partida sea real. Por eso, el problema de la secularización es la conciencia del mundo.

La falta de conciencia de mundo, está en el origen de la preocupación arendtiana y su focalización en la figura de Eichmann. Al final de su vida, en *La Vida del Espíritu*, Arendt destaca que las preguntas entorno a Eichmann motivaron su incursión en el campo del pensar: “lo que en un principio me movió a interesarme por el tema” (VE: 16). Tras haberse adentrado en el análisis de la *vita activa* en *La Condición Humana*, Arendt se interna en las facultades humanas para explicitar de manera más profusa la relación indicada en *El pensar y las reflexiones morales*. La muerte le sorprendió antes de que pudiera terminar el capítulo de *La Vida del Espíritu*, dedicado al juicio. Sí pudo terminar la parte dedicada al pensar, donde desarrolla lo que había esbozado en su obra anterior. La huella de Sócrates y Platón es notoria, dado que ahonda en la concepción dialógica del pensar. Más contundente se muestra con Hegel y los representantes del idealismo alemán, donde encuentra el problema fundamental que llega hasta nuestros días. La distinción kantiana entre intelecto y razón, verdad y significado, es borrada por el idealismo, el cual confunde ambos ámbitos. La importancia para la historia es crucial. La historia practicada por los antiguos bebía de la identificación entre ser y apariencia y la correlación entre ser y pensar. La práctica de la historia como juicio - “el historiador homérico es un juez” - (VE: 247) implica que el “ver” ha de garantizar el ejercicio de la imparcialidad y eso descansa sobre el supuesto de que “las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas” (EPF: 60).

La ruptura entre el ser y el pensar de la época moderna implica que las cosas ya no son evidentes, no queda garantizada la imparcialidad y se hace imposible el juicio. El antiguo concepto de historia no puede ser ejercido y aparece una nueva forma de practicar la historia, en la que tiene lugar la desconexión con el ser.

Recapitulando, la secularización para Arendt implica una ruptura, la separación de las esferas secular y religiosa y la asunción de su consecuencia política: la constitución de nuevos cuerpos políticos y la búsqueda del absoluto como empresa del mundo secular. Como hecho consumado implica el trasvase de la categoría “inmortalización” desde el mundo griego a las filosofías políticas de la modernidad, primero, y al moderno concepto de historia, después, pasando por la asunción cristiana de la inmortalidad individual. Este es precisamente uno de los puntos débiles de la postura de Arendt. A pesar de la llegada

de la época moderna los templos no se vaciaron y los hombres, aunque en menor medida, siguieron buscando la inmortalización individual en la práctica de la religión. Así es como ha sido reconocido desde la sociología de la religión. Una cosa es que las iglesias perdieran en Europa su carácter de comunidad de salvación y otra cosa, bien distinta, es que los fieles de sus iglesias no acudieran a ellas en búsqueda de la salvación individual. Ello se explica porque la práctica individual se quedó reducida a los ritos de paso y bajo la figura de “miembros implícitos” (Casanova, 2006: 16). Además, la secularización como ruptura es contradictoria con la continuidad que Arendt ve entre la sacralidad de la vida humana del ámbito hebreo y cristiano y las filosofías de la vida de la época moderna. Arendt reconoce que la seguridad en la vida post-mortem cayó en la época moderna y que, sin embargo, se mantuvo la “íntima convicción del carácter sacro de la vida como tal” (EPF: 61). Y ello porque la modernidad no fue capaz de preservar una actividad que tuviera su centro en el desprecio de la propia vida (a imagen de la política agonal griega). Da la impresión de que Arendt mantiene o corta elementos del cristianismo según la conveniencia de presentar su postura acerca de la época moderna. Ante ello quisiéramos preguntar: ¿es cierto, que la época moderna ha permitido conservar tal asunción del cristianismo? Y, si fuera cierto, ¿por qué se han mantenido unos elementos y no otros?

La misma crítica vale para la cuestión de las categorías. Arendt subraya que no puede hablarse de la transformación de “categorías religiosas en conceptos seculares” (EPF: 79). La pensadora judía pretendía no desvincular los conceptos de la experiencia de la cual nacieron. Sabemos, además, que tenía en mente la práctica de los totalitarismos según la cual, la construcción ideológica operaba sin conexión con la realidad: “nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia” (OT: 376). Por esta razón, Arendt veta desde el principio la transformación de categorías. Sin embargo, el trasvase de la “inmortalización” del cristianismo, que, dicho sea de paso, conviene matizar teológicamente<sup>74</sup>, a la filosofía política de la modernidad, parece contradecir, en la

---

<sup>74</sup> Sabemos que Arendt tenía conocimientos teológicos lo bastante sólidos como para no incurrir en ciertas generalizaciones. Conocía la teología de Bultmann, a cuyas clases asistió en su juventud, y estaba al día en la figura de San Agustín a quien estudió en su tesis doctoral (más como filósofo que como teólogo). No sabemos, sin embargo, si conocía la postura escatológica de Bultmann y si estaba al día en el debate central de la escatología de mediados de los sesenta y que marca el cuestionamiento de la “inmortalidad” en el cristianismo. Da la impresión de, o no estar al día, o no tener el menor interés en matizar su postura. La cuestión central de la escatología en relación con la inmortalidad es el debate “inmortalidad / resurrección”. Arendt insiste en el verbo griego “inmortalizarse” (*azanatidsein*) y su correspondiente sustantivo

práctica, la negativa de Arendt. El hecho de que ella misma se haya referido a la secularización como un proceso o como el ascenso de lo secular, implica pensar que tenía en mente más transformaciones de las que en principio detalla cuando lo presenta como una ruptura. En caso de asumir con ella la imposibilidad de transferir significado del ámbito religioso al político echaríamos por tierra todos los intentos de derivar cualquier concepto de un ámbito a otro o de dar validez a un concepto sin conectarlo con la experiencia originaria. En este sentido, tanto la teología política de Schmitt como las nuevas teologías políticas de Kahn y Cavanaugh quedarían cuestionadas de raíz. De ahí que, aunque ella misma no haya sido muy consistente en la aplicación del criterio, la lectura de la secularización arendtiana podría prevenirnos ante las soluciones simplistas que eluden preguntarse por el sentido originario de los conceptos secularizados.<sup>75</sup>

---

inmortalidad (*azanasía*) mientras que la tradición escatológica del cristianismo se centra en la “resurrección” (*anastasis*). Para la tradición cristiana el problema de la resurrección implicaba la consideración sobre la continuidad del individuo más allá de la muerte. Dicho en otras palabras, la posibilidad de que el individuo resucitado fuera el mismo que había vivido su vida mortal estaba supeditada a la existencia de un elemento inmortal en el ser humano. El centro del debate de los sesenta giró en torno a la consideración de la continuidad / discontinuidad que implicaba la resurrección, esto es, a la continuidad entre historia y escatología. Algunos autores, como Jüngel, fueron partidarios de la muerte total (*Ganztod*), lo cual implicaba entender la resurrección como una suerte de *creatio ex nihilo*. Otros autores, como Bultmann, sostuvieron que había que mantener una estructura ontológica del ser humano que garantizara la continuidad entre la muerte y la resurrección. La importancia del debate reside en que la conservación de un elemento de continuidad entre la muerte y la resurrección implica pensar en la inmortalidad y conlleva depurar las categorías para referirse a ello. Así, para Paul Tillich, la inmortalidad es una suerte de símbolo y no se corresponde con el concepto de una sustancia inmortal por naturaleza. El debate llevó a una reconsideración del concepto de inmortalidad en el cristianismo y del correlato antropológico correspondiente: el alma. En relación con la postura de Arendt cabe decir que la inmortalidad en el cristianismo, así como el alma, renuncian a un “enfeudamiento del concepto en una metafísica helenizante” y que la consideración de la resurrección, teológicamente considerada, estuvo más atenta a la vuelta a la vida del ser humano “numéricamente el mismo” que de la inmortalización en un cuerpo político. Por último, la postura teológica de la Iglesia respecto al infierno dista mucho de la rotundidad del planteamiento arendtiano: el infierno, concebido como *muerte eterna* no es resultado de la voluntad de Dios. La Iglesia nunca ha comprometido su credibilidad afirmando la existencia del infierno. Dicho en otras palabras, hay una asimetría entre la afirmación categórica de la bienaventuranza (la proclamación de santos) y la posibilidad de muerte eterna para algún ser humano (ligada a la voluntad del hombre). Por ello, la Iglesia siempre ha condenado las tesis predestinacionistas y ha considerado herética la afirmación que postula una voluntad divina positiva de condenación. Cf. Jüngel, E. (1971). *Tod*. Stuttgart/Berlin: Kreuz-Verlag; Bultmann, R. (1965). *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr; Tillich, P. (1984). *Teología sistemática III*, Salamanca: Sígueme; Rahner, K. (1972) «Predestinación», en *Sacramentum Mundi V*. Barcelona: Herder; Ruíz de la Peña, J. L. (1996) *La Pascua de la Creación*. Madrid: BAC.

<sup>75</sup> Cf. Schmitt, C. (1996). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlín: Duncker and Humblot; Kahn P. W. (2011). *Political Theology: four new chapters on the concept of Sovereignty*. New York: Columbia University Press; Cavanaugh, W. T. (2011). *Migrations of the Holy, God, State and the Political meaning of the Church*, Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.

## 2. 2. La contingencia de la acción

La acción ha sido uno de los aspectos de la filosofía de Arendt que más ha llamado la atención de expertos y comentaristas. La novedad y radicalidad del planteamiento, así como ciertas ambigüedades y vacíos han llamado la atención de los autores<sup>76</sup>. En el presente apartado queremos destacar las perplejidades que Arendt asigna a la acción en la época moderna y cómo las huidas o posibles soluciones a dichas perplejidades contribuyen a la formación del moderno concepto de historia. Para comprender el alcance de la cuestión hemos de adentrarnos en la motivación ontológica que recorre el pensamiento de Arendt, para quien este es un aspecto fundamental en relación con la acción. El ámbito griego (prefilosófico y filosófico) es la fuente de inspiración y el marco para establecer el carácter ontológico de la acción. Cuando Arendt toma como presupuesto ontológico la identificación de ser y apariencia nos está remitiendo a la filosofía griega y lo que significó la acción para ellos. Arendt utiliza dos referencias de la filosofía griega: Aristóteles y Heráclito. Los seminarios de Heidegger sobre Aristóteles fueron fundamentales para la formación filosófica de Arendt y aún en 1958 en *La Condición Humana* vuelve a remitirnos a la *Ética a Nicómaco*, obra a la que Heidegger dedicó una especial atención. El pensador alemán había destinado una parte del curso del semestre de invierno de 1924/25 al libro sexto de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. El curso estaba dedicado al *Sofista* de Platón. Con la pregunta ontológica como telón de fondo, Heidegger se acerca a Aristóteles en relación con dos cuestiones principalmente: el concepto de verdad como *aletheia* y la distinción aristotélica *praxis* / *poiesis*<sup>77</sup>. De hecho, esta interpretación de Heidegger y la distinción entre *praxis* y *poiesis*, fueron la

---

<sup>76</sup> Hanna Pitkin ha señalado el vacío de contenido de la acción en Hannah Arendt. Richard Bernstein apunta la autocontradicción en la teoría de la acción de Arendt, en la cual la ausencia de lo social oscurece la universalidad de las posibilidades políticas. Es decir, aunque Arendt habla de la esencial pluralidad humana como condición de la acción, en la práctica no señala los medios políticos para el ejercicio de la acción. Y en este mismo sentido, Habermas, interpretando la teoría de Arendt desde su crítica a las relaciones instrumentales de poder, sostiene que Arendt termina por estrechar qué sea lo político. Ver Bernstein, R. (1986). "Rethinking the Social and the Political", *Philosophical Profiles: essays in a pragmatic mode*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 238-259; Habermas, J. (1983). "Hannah Arendt: On the Concept of Power", *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge: MIT Press; Pitkin, H. (1981). "Justice: On relating Public and Private", *Political Theory*, vol. 9, nº 3: 303-326.

<sup>77</sup> Ver M. Heidegger "Plato: Sophistes" (GA 19), así como *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua -Grundbegriffe der antiken Philosophie -* (GA 22). Franco Volpi y Jesús Adrián Escudero han dedicado interesantes estudios sobre la interpretación heideggeriana de Aristóteles: Volpi F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires: FCE; Adrian, J. (2001). "El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3: 179-22; (2000) "Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles. De la ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana". *Taulla, quaderns de pensament*, 33-34: 91-106.

clave para que Arendt fundara su orientación política sobre una ontología de la vida humana.

La ontología de la vida humana implica, para Arendt, tres cosas. En primer lugar, la revelación del “quién” implica una realización que va más allá de las acciones ordinarias. En segundo lugar, tal realización escapa de la *poiesis* ya que implica que el fin de la actividad sea su propia realización (*praxis*). En tercer lugar, la revelación de un quién implica que esa identidad (oculta para la propia persona) se descubre en una trama de relaciones que constituye el mundo. De esta manera, entendemos que la acción humana cobra sentido desde la siguiente afirmación de Arendt: “para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; «porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser» (CH: 222). Son los otros quienes descubren nuestra identidad, revelada en la acción. Esto es así porque Arendt asume el presupuesto de Aristóteles en el que se da la identificación del Ser con el Aparecer. Para que la aparición en el mundo sea efectiva, Arendt asocia acción y discurso: acción porque toda irrupción del hombre en el mundo conlleva el inicio de alguna empresa; discurso, porque la revelación del agente conlleva un tipo de exposición pública (aparición) que va más allá de la mera información o comunicación. Arendt asocia la acción con los verbos griegos y latinos que indican el inicio y la prosecución de alguna empresa. Distingue entre iniciar una empresa y llevarla a cabo, por eso agrupa en pares los verbos (griegos y latinos): *archein* / *agere* (dar inicio) y *prattein* / *gerere* (llevar a cabo). Los dos ámbitos implican la realización de una empresa, aunque el acento de la acción, propiamente dicha y ontológicamente hablando, recae en el “dar inicio”. De esta manera se constituye el mundo, la trama de relaciones humanas en las que se da la revelación ontológica de los agentes.

Estos agentes, ontológicamente considerados, son los héroes, históricamente recordados. No hace falta tener cualidades sobresalientes para ser un héroe. Todo hombre libre que se embarca en una empresa es un héroe. Tal es la interpretación arendtiana de los héroes homéricos, cuyas acciones son el sustrato del antiguo concepto de historia. En efecto, la historia antigua surge ante la necesidad de mantener en la memoria las grandes gestas y los grandes discursos de los hombres libres, necesidad que descansa sobre las limitaciones y las carencias que muestra la acción humana. Actuar no deja nada tras de sí. La acción

humana es frágil e intangible y sin embargo es la ocasión para la revelación de los agentes. Esta es la razón por la que Arendt admite que la acción exigió una “reificación” en el mundo antiguo. Dicha reificación está en el origen tanto del teatro como del antiguo concepto de historia. Es más, para Arendt no habría diferencia entre uno y otro ámbito ya que la poesía es la fuente natural de ambos. La poesía antigua procuraba la mimesis de la trama generada en la acción. La acción, por sí misma intangible, produce historias con y sin intención en las que se produce la revelación de los agentes. La reificación de la poesía salva la acción del olvido y permite el conocimiento de las historias de los agentes. Por ello, el drama es la expresión privilegiada de la reificación de la acción para la Grecia clásica. Arendt insiste una y otra vez no sólo en la intangibilidad de la acción, sino en su ilimitación y en su falta de predicción. Es más, Arendt va describiendo la acción de tal manera que la Polis griega emerja como el paradigma necesario para la propia constitución de la acción. Es lo que Arendt llama el “remedio griego para esta fragilidad” (CH: 219). Dos son las posibilidades de la polis en relación con la acción. Por un lado, la Polis permite hacer de lo extraordinario un caso corriente y, por otro, facilita la fama inmortal desde el recuerdo organizado.

Al acudir a la experiencia griega Arendt está apuntando a un tipo de acción política cuya dignidad aún hoy “no ha desaparecido por completo” (CH: 228). Sin embargo, lejos queda esa acción del mundo griego que se realiza únicamente por mor de sí misma, la cual sólo puede ser juzgada por el criterio de grandeza. Arendt interpreta el mundo griego anterior a la polis llevando la *praxis* aristotélica a un callejón sin salida. No en vano, Arendt se sirve de la filosofía de Aristóteles para demarcar su noción de la acción y, sin embargo, sus esfuerzos por aislar lo político hacen que fuerce la filosofía aristotélica yendo más allá del propio Aristóteles. Tal es la fortaleza y la debilidad de la opción arendtiana. Siguiendo a Dana Villa (1996), notamos que la emergencia de lo social y el peligro concomitante para la acción van a forzar la postura de Arendt, eliminando cualquier referencia a la relación medios/fin. La preservación de la pureza de la política hace que Arendt ni siquiera considere la relación que Aristóteles hace de la acción en relación con la vida buena. La *praxis* de Arendt no es la *praxis* de Aristóteles. En Aristóteles la vida *activa* es una vida buena, por eso se puede hablar de la *praxis* como *energeia* en la medida en que está orientada hacia la *eudamonia*, esto es, hacia su *telos*. Para Arendt no puede existir *telos* alguno que acompañe la acción política. Por eso, Arendt malinterpreta a

Aristóteles al eliminar cualquier tipo de finalidad en la acción. Este es el punto en que se hacen notables las diferencias en torno a lo político en uno y otro autor. Mientras que, para Aristóteles, la política está ligada a la relación entre virtud y carácter, para Arendt la política es el ejercicio de la nuda libertad. En Aristóteles la acción virtuosa es inseparable de la disposición (*hexis*) para realizarlo, siendo tal disposición el propio carácter del agente. De esta forma ética y política van de la mano en Aristóteles siguiendo la orientación eudamonista que anima la praxis. En Arendt política y ética se han separado. La *praxis* sólo es la manifestación de la capacidad de inicio del ser humano, la natalidad, ontológicamente considerada. La *eudaimonía* sólo puede invocarse cuando el agente haya fallecido, pues no le corresponde a él el juicio sobre su acción: “el antiguo dicho de que nadie puede llamarse *eudaimón* antes de su muerte puede apuntar al tema que tratamos si nos fuera posible oír su significado original” (CH: 216). En su interpretación de la *praxis* aristotélica Arendt señala con especial énfasis su carácter atético, lo que lleva la interpretación hasta el mismo concepto de *energeia*:

Esta insistencia en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos, fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* («realidad»), que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *a teléis*) y no dejan trabajo tras sí (no *par' autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación (CH: 229).

El fin yace para Arendt en la propia actividad, excluyendo la posible mediatización de la acción. De esta manera, y acudiendo a la etimología, la acción se corresponde con la *entelequia*. Arendt llega casi a identificar los conceptos *energeia* y *entelequia*. En la nota 37 del apartado dedicado a la acción en *La Condición Humana*, afirma que ambos conceptos están “estrechamente relacionados” asignando a la *energeia* “la plena existencia real que no efectúa ni produce nada aparte de sí misma” y a la *entelequia* “la plena realidad que no tiene otro fin aparte de sí misma” (CH: 270).

Al despejar la *praxis* de cualquier fin ajeno a ella, Arendt está sacando la política de la relación medios / fin. El rechazo a la producción y al trabajo se inscribe en este intento, casi desesperado, por aislar la acción de la contaminación funcionalista. Arendt escribe sobre la acción desde la última parte de *Los Orígenes*. Allí, las ideologías ponían la política al servicio de una idea, la cual necesitaba explicitarse lógicamente. El *telós* de la



idea marcaba lo que de otra manera habría sido una política “libre”. Si los totalitarismos son expresión de una política pervertida, Arendt bucea en los cambios operados en la época moderna para señalar que la acción ha sido expulsada del ámbito público. Desde la consideración de la “ociosidad e inutilidad de la acción y la política” (CH: 241) la época moderna apostó por la sustitución de la acción. La época moderna puso de relieve la "triple frustración" (CH: 241) que acompaña la acción: es impredecible, es irrevocable como proceso y es anónima en cuanto a los autores. Según Arendt, la apuesta de la época moderna por los procesos de fabricación obedece a la crisis de la acción, la cual sale a la luz cuando la esfera mundana cobra su autonomía. Cuando la secularización deja al hombre a merced de sí mismo, sin la sanción del más allá, la esfera secular queda como el único espacio posible de significación. Y aquí es donde Arendt pone en juego su interpretación de la acción en el mundo antiguo para justificar el abandono de la acción en la época moderna:

El significado, que jamás puede ser el objetivo de la acción y, no obstante, inevitablemente surgirá de los hechos humanos después de que la acción misma haya terminado, se persiguió entonces con la misma maquinaria de intenciones y de medios organizados, aplicada a los objetivos particulares directos de la acción concreta, con el resultado de que era como si el significado mismo se hubiese apartado del mundo de los hombres, a quienes no les quedaba nada más que una interminable cadena de propósitos, en cuyo avance las metas e intenciones futuras borraban la falta de significado de todos los logros pasados (EPF, 88).

De esta manera Hannah Arendt puede extraer dos conclusiones que derivan de la falta de significado de la acción. Por una parte, la acción, a la que la secularización otorgó un "acento desconocido hasta entonces" (EPF: 95) provocó el repentino ascenso de las filosofías políticas de la época moderna, propiciado por la nueva autonomía conquistada. No obstante este ascenso fue seguido por el brusco abandono de las mismas. A pesar del carácter decididamente mundano de la secularización y la apuesta por la acción humana, la triple frustración que la acompaña hizo que se abandonaran los constructos políticos tan recurrentes en este periodo. Por otra parte, el abandono de la acción consagró otra actividad como la primordial: el hacer. Con la mente puesta en el fabricar, la edad moderna canalizó la capacidad humana para la acción hacia la "exploración de las leyes naturales y de fabricación de objetos" (CH: 250). Arendt señala que cuando en *El Político* aparece la distinción de gobernante y gobernados, Platón está anticipando la crisis moderna de la acción. Platón niega la intrínseca pluralidad de la acción, intentando

concentrar el gobierno en unos pocos, los cuales proceden según el principio de fabricación. Al igual que el artesano contempla un modelo, así los gobernantes tienen a su disposición los modelos de la contemplación, los cuales son aplicados a la esfera política. Platón tuvo que convertir las ideas en modelos para asentar la división entre el conocer y el hacer, justificando la primacía del primero sobre el segundo. Esta división provoca, además, el destierro de los ciudadanos de la vida pública y su reclusión en el ámbito privado.

Si las filosofías políticas son abandonadas, dada la fragilidad de la acción, y ésta es sustituida por el hacer (bajo el modelo de fabricación), ¿qué ocurre con la primitiva reificación que salvaba las acciones humanas del olvido? ¿Cómo garantizar el significado las acciones humanas? Ambas preguntas se implican mutuamente. Arendt es consciente de que la acción se muestra como "la menos interesante y la más fútil de las ocupaciones humanas" (EPF: 94) y señala que los pensadores de la época moderna se dieron cuenta de ello. Arendt remite a Vico y a Kant. "Los hechos humanos a menos que permanezcan en la memoria, son lo más perecedero de la tierra", dice Arendt para justificar que Vico rechazara la continuidad y coherencia de los hechos humanos considerados en sí mismos. De Kant, Arendt señala el "melancólico carácter accidental" (EPF: 94) de la historia política. ¿Dónde quedó el drama griego? Arendt apunta lo siguiente: la sustitución del hacer en lugar de la acción eliminó cualquier criterio de grandeza (que era la fuente natural del drama). En su lugar, se introdujo el binomio medios /fin que regula y ordena la actividad de fabricación. Es así como Arendt apunta la sustitución del antiguo concepto de historia por el moderno concepto de historia, el cual otorgará significado no a las acciones particulares de los agentes sino al conjunto de las mismas, ya que estará conformado según el binomio medios / fin. A partir de la época moderna el significado será enviado al reino de la totalidad privando a las acciones particulares de cualquier posible revelación del mismo. La antigua categoría de grandeza queda sustituida por una nueva categoría que será central en la conformación del moderno concepto de historia, el proceso, que paradójicamente procede de la misma capacidad humana para la política, la acción, que "consiste ante todo en iniciar procesos" (EPF: 95).

### 2.3. El proceso

En 1944 Arendt dedicó un texto a Franz Kafka, en el que ponderaba la modernidad del escritor de Bohemia y analizaba alguna de sus obras. La reevaluación comenzaba con *El Proceso*. Arendt critica las interpretaciones teológicas y psicoanalistas para indicar que Kafka está reflejando realmente la estructura burocrática austrohúngara anterior a la guerra. Arendt señala que los lectores de su tiempo no se percataron de la profundidad real que implicaba tal régimen burocrático. Al lector de los años veinte “la burocracia no le parecía un mal de suficiente magnitud como para explicar el horror y terror que la novela expresa” (EC: 94). Arendt denuncia la necesidad, la injusticia y la mentira burocrática que mueven la novela kafkiana. El procesado se ve inmerso en un sistema en el que no puede sino mentir y en el que, dada la “necesidad de orden divino” del sistema, se ve abocado a asumir su culpabilidad como la contraparte de tal engranaje. Según Hannah Arendt, Kafka habría tratado de denunciar este sistema burocrático intentando “destruir este mundo exponiendo su estructura oculta y odiosa, contrastando su realidad con su pretensión” (EC: 94). Arendt sabía muy bien del carácter real de los mundos de Kafka. Reconoce que para su generación, la magnitud y la brutalidad de los acontecimientos evidenciaba que las pesadillas de las obras de Kafka bien podían darse en el mundo de los hombres. No en vano, cuatro años antes del texto Arendt aún había tenido que escapar de una Europa en guerra, evadiéndose de la maraña burocrática que implicaba ser “apátrida”:

El lector de las historias de Kafka pasará muy probablemente por un estadio en que tienda a pensar en el mundo kafkiano de pesadilla como un anticipo, trivial aunque quizá psicológicamente interesante, de un mundo por venir. Pero en realidad este mundo ya ha llegado a ocurrir. La generación de los años cuarenta, y en especial quienes tienen la dudosa ventaja de haber vivido bajo el régimen más terrible que la Historia ha producido hasta hoy, saben que el terror de Kafka representa adecuadamente la verdadera naturaleza de la cosa llamada burocracia —la sustitución del gobierno por la administración y de las leyes por decretos arbitrarios – (EC: 96).

Kafka es, para Arendt, un punto de llegada y un punto de partida. La excelente condición narrativa de Kafka muestra la realidad de un mundo generado durante tiempo atrás. Las transformaciones de la época moderna conducen a la burocratización y al engranaje de la maquinaria social que describe Kafka. En este sentido, Kafka anticipa la cristalización totalitaria sobre la que Arendt escribirá su magna obra. El mundo ha llegado a ser una

descripción kafkiana. No obstante, Kafka es, también, un punto de partida. *El Proceso* inspira en Arendt la adopción de una postura crítica con las transformaciones de la época moderna. Aquel proyecto de investigación sobre la obra de Marx que inicia tras la publicación de los *Orígenes* se vio ampliado para recoger las inversiones y las perplejidades que atraviesan la edad moderna y que emergen con los regímenes totalitarios. La insistencia en el “proceso” como categoría central de este periodo es la clave para presentar el nacimiento del moderno concepto de historia.

La investigación de Hannah Arendt va desgranando algunas pistas sobre el origen de la adopción del proceso en el pensamiento moderno. En este punto el pensamiento de Arendt no es concreto ni consistente. Algunas de las pistas abiertas quedan sin cerrar, otras parecen conectadas. Ciertas afirmaciones parecen contradecir las anteriores y los supuestos no suelen ser contrastados.

i) Proceso y dialéctica. El último capítulo de *Los Orígenes* está dedicado a las ideologías totalitarias. En “De Hegel a Marx” (del mismo periodo) Arendt conecta la lógica totalitaria con las ideologías del siglo XIX sobre el mismo supuesto del pensamiento procesual. Marx adoptó la dialéctica hegeliana como método desligándola de la realidad sustancial

Y, al obrar así, hizo posible el tipo de pensamiento procesual tan característico de las ideologías decimonónicas y que desemboca en la lógica devastadora de esos regímenes totalitarios cuyo aparato de violencia no se sujeta a las constricciones de la realidad (PP: 111)

Que la violencia totalitaria no se sujete a las constricciones de la realidad fue una de las críticas más profundas que Arendt realizó a los regímenes totalitarios. En *Los Orígenes* Arendt distingue entre “ideología” y “leyenda” para indicar que las ideologías están desconectadas de la realidad, mientras que “las leyendas, sin embargo, no son ideologías; no apuntan a una explicación universal, sino que se preocupan siempre de hechos concretos” (OT: 181). Las ideologías, por el contrario, escapan de la referencia a la realidad y tratan de buscar una explicación omnicomprensiva, son “principios organizadores” (OT: 211). Es precisamente esta huida de la realidad el motivo de la

fascinación que las ideologías produjeron sobre las masas en el periodo de entreguerras:

Lo que las masas se niegan a reconocer es el carácter fortuito que penetra a la realidad. Están predispuestas a todas las ideologías porque éstas explican los hechos como simples ejemplos de leyes y eliminan las coincidencias inventando una omnipotencia que lo abarca todo y de la que se cree que se halla en la raíz de cualquier accidente. La propaganda totalitaria medra en esta huida de la realidad a la ficción, de la coincidencia a la consistencia (OT: 287).

Cuando Arendt distinga el carácter de “irrealidad” (EC: 296) de los campos de concentración sólo estará certificando que las ideologías totalitarias, ajenas a la realidad, habían introducido violentamente una “real irrealidad” en el mundo de los hombres, coincidiendo sorprendentemente con el carácter de irrealidad que se desprende de las novelas de Kafka. El origen de tal irrealidad hay que buscarlo, en opinión de Arendt, en la formalización marxiana de la filosofía anterior. En la citada alocución “De Hegel a Marx”, Arendt afirma que, operando en el marco de la tradición, Marx se rebela contra la tradición, asumiendo un elemento metodológico listo para ser adoptado sin referencia a la realidad. Arendt señala que fue el origen de tal liberación se encuentra en la transformación que Marx realizó de la filosofía de Hegel. El materialismo dialéctico de Marx está a medio camino entre la filosofía hegeliana y las ideologías totalitarias, decíamos arriba. Cuando Marx despoje a la dialéctica de su contenido sustancial real prepara el terreno para que el pensamiento procesual (una vez separado de contenido) pueda ir más allá de los límites de la realidad. Hegel había propuesto que lo absoluto se revelaba a la conciencia humana como movimiento dialéctico. Marx toma los tres pasos (tesis, antítesis, síntesis) de Hegel y convierte esa dialéctica en un proceso sin fin donde cada síntesis se convierte en una nueva tesis. La necesidad hegeliana quedaba desligada de la realidad y convertida en un mero método: “Marx formaliza la dialéctica hegeliana de lo absoluto en la historia como un proceso autopulsado” (PP: 112). En Marx esta autopropulsión se garantizaba por los factores verificables del propio proceso, a saber, las condiciones materiales de producción. En los regímenes totalitarios, la autopropulsión del proceso se basa en la fuerza coercitiva de la deducción ideológica: una vez adoptada una premisa, todo lo demás se sigue con la fuerza vinculante del proceso deductivo (independientemente de su referencia a la realidad). De esta manera, Arendt conecta el concepto marxista de desarrollo con el pensamiento procesual ideológico. Es ahí donde

“se rompe realmente por primera vez el hilo la tradición” (PP: 112), ya que aquella ruptura “ser / pensar” de la época moderna cobra carta de naturaleza política reduciendo la realidad a un “único proceso gigantesco de desarrollo” (PP: 111) en el que la necesidad interna del proceso marca el devenir de los hombres al margen de las experiencias reales y particulares.

Escapar de la influencia de Hegel era, en palabras de Arendt, “extremadamente difícil” (KMT: 57). El desarrollo dialéctico implica en Marx la incorporación de los dos mundos platónicos en un único movimiento histórico. Tal incorporación de mundos se había producido por obra de Hegel y es asumido por Marx. El mundo de la apariencia y el mundo de las ideas quedaban asumidos en un único proceso histórico convirtiéndose así en la forma (no en el contenido) del movimiento dialéctico. En Hegel el contenido de la dialéctica era la realización del Absoluto. Marx sólo asume la forma, según Arendt, debido a que la asunción del contenido en la historia acabaría con la propia dialéctica<sup>78</sup>. Marx se presenta, así como materialista, ya que la “forma humana de consumir la materia es el comienzo de todo” (KMT: 56) y como idealista, pues de la materia no sale nada sin la actividad del hombre. Arendt dice que, por eso, en Marx se perdió la distinción entre materialismo e idealismo. El proceso subsume todo.

ii) Proceso, introspección y conciencia. La conexión de las ideologías totalitarias con el marxismo no es sino una de las pistas abiertas por Arendt para reflexionar sobre la importancia del proceso en el mundo moderno. Otra de las puertas abiertas es la importancia capital de la introspección, iniciada con Descartes y la influencia para la concepción y la práctica de la ciencia moderna. Marx no opera en el vacío, sino en el marco de la tradición y en consonancia con el espíritu de la época moderna, la cual se ve marcada indefectiblemente por la obra de Descartes. Arendt interpreta en términos de introspección psicológica la salida a la duda que plantea Descartes. En medio de la duda generalizada, el dudar aparece como lo más cierto que puede afirmar el hombre moderno

---

<sup>78</sup> Arendt señala que una de las inconsistencias de Marx reside en que el final de la historia es acabar con la historia. Si el concepto de historia tiene la labor como motor fundamental y si el fin de la historia no es otro que la conquista del espacio de libertad donde los hombres dejen de laborar, el motor de la labor dejará de producir historia y la historia conducirá hacia la “no historia”. Para ver la “autocontradicción básica” de Marx: Arendt, H. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Op. Cit.

y de esta forma Arendt pone en Descartes la relevancia del proceso y el carácter de certeza que asume en la época moderna:

De la mera certeza lógica de que al dudar de algo conozco un proceso de duda en mi conciencia, Descartes sacó la conclusión de que esos procesos que prosiguen en la mente del hombre tienen una certeza por sí mismos, que pueden convertirse en el objeto de la investigación en la introspección (CH: 306).

Los procesos de la mente quedan como la garantía de certeza en la relación del hombre con la realidad. Los objetos quedan inscritos en la mente y sus procesos. No importa ya que se den o no en la realidad. La ruptura ser / pensar de la época moderna, acentúa, de esta manera, el pensamiento, haciendo derivar la primacía epistemológica de la conciencia de su preeminencia ontológica.

Al ser elaborado en un objeto de conciencia al mismo nivel que una cosa meramente recordada o por completo imaginaria, pasa a ser parte integrante de este proceso, de esa conciencia, es decir, lo que uno conoce solamente como una corriente siempre en movimiento (CH: 309).

De esta afirmación de Arendt colegimos no sólo la certificación de que la ruptura ser / pensar de Kant se anticipa en Descartes, sino que, además, concibe la conciencia en términos de movimiento. El carácter contemplativo del conocimiento desaparece en la época moderna. Cuando Descartes ponga la matemática como paradigma de conocimiento científico estará más lejos de Platón de lo que pueda suponerse. Arendt interpreta la ecuación matemática cartesiana en términos de proceso deductivo y entiende que lo que la época moderna denomina “facultad de razonamiento del sentido común” (CH: 310) no es más que el juego de la mente consigo misma. La razón, escindida de la realidad, sólo está interesada en el mero cálculo de consecuencias, con el fin de que el resultado pueda generar futuros procesos. La cuestión principal no es que dos más dos “sean” cuatro sino que se “conviertan” en cuatro. Razonar es tener en cuenta las consecuencias del proceso. En este sentido, Arendt conecta a Descartes con Hobbes, ya que ambos compartirían un común concepto de razón, la cual consiste en su fuerza deductiva, proceso que descansa en el interior del propio hombre al margen de la realidad. Arendt inscribe la formalización que Marx hace de la dialéctica de Hegel en este esquema.

Por ello, Marx culmina la escisión moderna entre ser y pensar, independizando el método dialéctico respecto a la realidad.

Ahora bien, el hecho de que la conciencia se presente como un proceso no quiere decir que, en Arendt, nos hallemos ante un tipo de proceso diferente de otros. El modelo respecto al que considerar los procesos es el proceso vital. Por eso, los procesos de la mente “no son diferentes de los procesos biológicos que se desarrollan en el cuerpo” (CH: 306) y éstos se inscriben en el proceso más amplio de la vida.

iii) Vida y labor, fabricación y acumulación de riqueza. La vida es, en el caso de los procesos el *princeps analogatum* para que Arendt refiera el proceso al resto de ámbitos. Desde ahí entendemos que si hay un elemento de la *vita activa* para el que Arendt reserva la noción de proceso es la *labor*. La más baja actividad del ser humano, la ínfima relación del hombre con la naturaleza adopta el esquema biológico y metabólico de la misma. A lo largo de *La Condición Humana*, Arendt repite una y otra vez la expresión “el proceso de la vida” para señalar su centralidad en relación con la labor. ¿Cómo es el proceso de la vida? Encontramos la siguiente descripción:

Cíclico, también, es el movimiento del organismo vivo, sin excluir el cuerpo humano, mientras puede resistir el proceso que impregna su ser y lo hace vivo. La vida es un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta, resultado de pequeños, singulares y cíclicos procesos de la vida, retorna al total y gigantesco círculo de la propia naturaleza, en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas naturales giran en inmutable e inmortal repetición (CH: 110).

Arendt dedica un apartado de *La Condición Humana* a las relaciones entre la vida y la labor. La eterna repetición de lo mismo es la principal característica del proceso de la vida. Se distingue de esta manera del “mundo” como hogar de los hombres constituido por los objetos de uso (*homo faber*) y las instituciones políticas que se derivan del *inter nos* de la acción. Al mundo entramos por el nacimiento y de él nos despedimos en la muerte. Nuestra biografía se escribe en el mundo en este periodo que media entre nacimiento y muerte. Pero esa no es la vida de la que depende la noción de proceso. La vida, como *Zoé* es muy diferente de la vida como *Bios*. Sólo en el mundo podemos hablar



de la vida como *Bios*, entendida como algo extraordinario que viene a romper el ciclo repetitivo de la naturaleza. Y sólo desde esta vida *Bios*, que tiene lugar en el mundo, comprendemos los procesos cíclicos de la naturaleza como ascenso y decadencia. Los ciclos de la naturaleza consisten en el proceso de conservar la vida, por ello están regidos por la necesidad. La labor ocupa el lugar más oscuro y prepolítico de la *vita activa* porque ha de garantizar la conservación de la vida de los hombres y para hacerlo tiene que habérselas con dicha necesidad. Y dado que Arendt pretende excluir cualquier mediación necesaria del mundo de los hombres, la labor no puede sino quedar a la sombra, siguiendo los ciclos de consunción propios del metabolismo de la naturaleza. El mundo como espacio de aparición y de libertad veta la presencia de una actividad que se entrega a los ciclos de la necesidad. Si esto es así, ¿cómo es posible que el proceso se haya convertido en la categoría central de la época moderna? Arendt asume que en la época moderna se produce una transmutación de las actividades de la *vita activa*. La labor pasará a la cúspide y con ella la noción de proceso que sigue el metabolismo de la naturaleza. Arendt es bastante clara al respecto. Y otra vez nos remite a Marx. Según Hannah Arendt el fundamento de la experiencia de la dialéctica tanto de Hegel como de Marx tiene dos fuentes: una es “el eterno proceso omnienglobante del metabolismo de la naturaleza, del que el metabolismo del hombre con la naturaleza es sólo una parte infinitesimalmente pequeña” (KMT: 56) y otra es la historia humana. Naturaleza e historia se unen en la labor, la cual se ha constituido en la principal actividad de la época moderna. La lógica del movimiento dialéctico es lo que permite a Marx combinar naturaleza e historia, materia y hombre. Ambos polos se combinan gracias a que la relación del hombre con la materia no es meramente consuntiva sino que requiere de la actividad de la labor y esto es lo que hace que la historia, materialmente considerada en Marx, cobre sentido. No obstante, antes de llegar a Marx ocurren dos cosas importantes en la época moderna y que son determinantes para que Marx pueda poner la labor en el centro. En primer lugar, el ascenso y la consideración de que la labor es la fuente de riqueza y, en segundo lugar, la introducción del concepto de proceso en la fabricación.

a) Arendt considera que en la época moderna se produce una identificación progresiva entre propiedad, riqueza y productividad de la mano de, precisamente, tres teóricos de la economía política como Locke, Smith y Marx. Tal identificación progresiva se dio porque los tres autores encontraron la fuente de propiedad, riqueza y productividad

en la labor. Cuando Arendt indaga las experiencias que están en la base de tal asignación, encuentra que la acumulación de riqueza durante la época moderna es la razón principal. Afirmar que desde el siglo XVII los hombres se vieron sorprendidos por el imparable “crecimiento de la riqueza, de la propiedad, de la adquisición” (CH: 117), haciendo del concepto de proceso el eje desde el que comprender toda la realidad. Tal concepto invade todas las ciencias, originadas, precisamente al albur de tal consideración y tiene a la vida como referente principal. La fertilidad de la vida en su carácter procesual traspasa las fronteras del metabolismo biológico para alcanzar la esfera económica y política. Tanto es así, que Marx por un lado, y Hobbes, por otro, participan de esta centralidad del proceso de la vida.

La labor es para Marx “el metabolismo del hombre con la naturaleza” (CH: 112) haciendo que la naturaleza termine por adaptarse a las necesidades del hombre. Y en este ciclo vital la labor encuentra en el consumo la otra cara de la moneda. Consumo y labor vienen a satisfacer las necesidades biológicas del hombre, las cuales sumen la labor en un proceso continuado en el que la labor produce los bienes de consumo a imagen de la fertilidad de la vida. Bien es cierto que para que Marx pudiera asumir que la labor se encarga de tal producción tuvo que asumir la distinción entre labor productiva y labor improductiva de Adam Smith, aceptando de esta manera, que sólo la labor productiva reflejaría fertilidad de la vida. Como se desprende del siguiente texto de Arendt, Marx habría incorporado de manera plena el proceso vital al proceso productivo:

este proceso, que es el «proceso de la vida de la sociedad», como solía llamarlo Marx, y cuya capacidad de producir riqueza sólo cabe compararla con la fertilidad de los procesos naturales en los que la creación de un hombre y de una mujer bastaron para producir por multiplicación cualquier número dado de seres humanos... (CH: 284).

De igual manera que Marx pone el proceso de la vida en el centro de su teoría de la producción, Hobbes participa de la asunción del proceso vital como estructura de su filosofía política. Poder y riqueza siguen caminos paralelos. La aguda observación política de que “el poder genera poder” (CH: 117) tiene como correlato económico aquel “el dinero engendra dinero” (CH: 117). Es así como Arendt une a Hobbes con Marx. Es más, Hobbes fue el primer peldaño de Arendt para abordar las transformaciones de la

época moderna. Así se desprende de la cronología de las publicaciones. En *Los Orígenes del Totalitarismo*, Hobbes es el exponente del ideal burgués de la época moderna y el interlocutor privilegiado de su filosofía política. La búsqueda incesante de poder, no hace sino reflejar el crecimiento constante de riqueza. Así, según Arendt, el *Leviathan* no es más que una obra dedicada a realizar un cálculo de las consecuencias que tendría el ascenso de una nueva clase social que tenía en la propiedad la razón de ser. Dice Arendt:

La llamada acumulación de capital que dio nacimiento a la burguesía cambió la misma concepción de la propiedad y de la riqueza: ya no fueron consideradas resultado de la acumulación y de la adquisición, sino comienzos de éstas; la riqueza se convirtió en un inacabable proceso de hacerse más rico. La clasificación de la burguesía como clase poseedora sólo es superficialmente correcta, porque una de las características de esta clase ha sido la de que podía pertenecer a ella todo el que concibiera la vida como un proceso de hacerse perpetuamente cada vez más rico y considerara al dinero como algo sacrosanto que bajo ninguna circunstancia debería llegar a ser género de consumo (OT: 132).

De acuerdo con esta cita, la acumulación de capital se convierte en un proceso inacabable en el que los seres humanos se hacen cada vez más ricos y el dinero asciende hasta convertirse en algo cuasi divino y no consumible. Aquí encontramos dos elementos fundamentales del concepto de proceso de la época moderna. Primero, al igual que la vida, el proceso de acumulación de capital no tiene visos de terminar y se convierte en algo indefinido. Está va a ser raíz para la dialéctica indefinida de Marx. Las tres fases de la dialéctica se encadenan sucesivamente en un proceso sin fin. Arendt trata de unir los tres elementos, vida, riqueza, dialéctica, aunque las pistas en varios lugares de su obra no permitan desbrozar el camino con claridad. De hecho, es difícil atisbar una dialéctica indefinida en Hegel. Por eso, Arendt se ve obligada a eliminar la referencia a la realización del absoluto y presentar la dialéctica de Marx como una mera formalización. Sólo de esta forma el proceso puede hacerse indefinido. Y dado que, para Arendt, la filosofía de Marx se fundamenta en la labor, será ésta la actividad que permita conectar vida, riqueza y dialéctica. El segundo de los elementos que se desprende del texto es la necesidad de reificación que implica la presencia de la labor en el mundo. Que el dinero se convierta en algo no consumible no hace sino decirnos que la labor, generadora de riqueza, una vez hace su aparición en el mundo, necesita medios para garantizar la durabilidad en el mundo. En este punto encontramos la segunda transformación de la época moderna en relación con la labor: su asimilación con la fabricación.

b) Las contradicciones inherentes a la futilidad de la labor fueron solucionadas mediante dicha asimilación. De esta manera, la labor adquiere una durabilidad que, de otra forma, no sería posible y, así, puede dar consistencia al mundo. Claro está que ello implicaba la asunción de ciertos elementos que otorguen permanencia en este mundo: dinero en el caso de Locke, reificación en el caso de Marx. La propiedad privada es, en la teoría arendtiana, un asunto prepolítico y premundano. Sin embargo, al llegar la época moderna, junto con el ascenso de la labor, la propiedad privada abandonó su la oscuridad del ámbito privado y salió a la luz pública de la mano de la riqueza. Arendt establece una ecuación moderna según la cual en esta época, se identificó la riqueza con la propiedad privada, la cual, cambió de esta forma su función primordial. De garantizar el ejercicio político, otorgando seguridad y una vida ociosa a sus propietarios, pasó a significar la reificación de la actividad de labor, facilitando la permanencia en el mundo: “únicamente cuando la riqueza se convirtió en capital, cuya principal función era producir más capital, la propiedad privada igualó o se acercó a la permanencia inherente al mundo comúnmente compartido” (CH: 74). La conversión de la riqueza en capital es la condición necesaria para que Marx adopte la labor como paradigma fundamental del proceso de fabricación. Dicho en otras palabras, la identificación de propiedad privada y riqueza fue paralela a la absorción del trabajo por la labor al introducir el concepto de proceso en el trabajo. El trabajo había significado para el mundo anterior al periodo moderno la permanencia en el mundo a través de la fabricación de objetos, una actividad en la que Arendt advierte una violencia manifiesta, dado que implica la transformación de la naturaleza en un objeto fabricado. Además, la fabricación fue el modelo conforme al que, desde Platón, fue moldeado lo político. Las ideas, una vez convertidas en patrones y medidas fueron el referente desde el que realizar la política, a imitación de la actividad del artesano quien transformaba la naturaleza imitando el modelo previamente dado. Al introducir el concepto de proceso en la fabricación, ésta quedaba definitivamente contaminada con las características de un proceso que toma de la vida su referencia principal y que convierte la fabricación una prolongación necesaria del ciclo de consumo que antes tenía la labor. La transformación de los los objetos de uso en bienes de consumo no hace sino confirmar esta contaminación. Por eso Arendt puede decir:

La ruptura con la contemplación no se consumó con la elevación del hombre fabricante a la posición que anteriormente ocupaba el hombre contemplador, sino con la introducción

del concepto de proceso en la fabricación. Comparado con esto, resulta de menor importancia la nueva y asombrosa disposición del orden jerárquico en la *vita activa*, en la que la fabricación pasó a ocupar el rango que antes tenía la acción política (CH: 326).

Cuando Arendt denuncia el ascenso de lo social en la época moderna lo hace en este contexto. Una sociedad medida por los bienes de consumo refleja que está atada a los ciclos vitales. Ni siquiera el proceso de fabricación y la reificación subsiguiente podría subsanarlo, ya que dicha reificación como capital se inscribe en la lógica de la labor una vez que el proceso ha invadido la actividad de fabricación. La primitiva distorsión de la política al pretender domeñarla bajo la actividad fabricante e inscribirla en la dinámica medios / fin, se convierte, mediante la introducción del concepto de proceso en la fabricación, en el golpe de gracia definitivo para la política al considerar que tal dinámica es indefinida. Parafraseando a Lessing, Arendt se pregunta “¿cuál es el uso del uso?” (CH: 172), asumiendo que la época moderna ha adoptado este esquema utilitario. Y es esta la razón de fondo por la que Arendt denuncia el sinsentido de las filosofías políticas de corte instrumental y utilitario, ya que al constituir al hombre y sus necesidades vitales como medida de todas las cosas, se produce una devaluación del mundo, de la que deriva su falta de significación.

iv) Acción y proceso. La centralidad del proceso en la época moderna no sólo depende de la ascensión de la labor al primer lugar de la *vita activa* y de la incorporación del proceso laborante a la fabricación, sino de la misma capacidad humana para actuar. La acción humana es también fuente de procesos porque siempre que el hombre actúa aparece una serie concatenada de acontecimientos sobre los que el actor ya no tiene control alguno. Es lo que Arendt llama el crecimiento continuo de las consecuencias:

la fuerza del proceso de la acción nunca se agota en un acto individual, sino que, por el contrario, crece al tiempo que se multiplican sus consecuencias; lo que perdura en la esfera de los asuntos humanos son estos procesos, y su permanencia es tan ilimitada e independiente de la caducidad del material y de la mortalidad (CH: 253).

Arendt considera que la acción de los agentes se independiza de ellos y cobra su autonomía en el mundo de los hombres. De esta manera “el proceso de un acto puede literalmente perdurar a través del tiempo hasta que la humanidad acabe” (CH: 253),

haciendo que la trama de los asuntos humanos se nutra de múltiples procesos que se cruzan y se desarrollan conjuntamente. La época moderna, dado que la secularización ha liberado la capacidad humana para actuar en el mundo secular, es el momento propicio para la acción de los hombres.

De esta forma, el proceso de la época moderna no sólo depende del metabolismo de la naturaleza sino de la más alta capacidad humana: la acción. Así, encontramos en Arendt dos fuentes para el concepto de proceso: la naturaleza y la acción humana o, dicho en la formulación de la filosofía clásica, necesidad y libertad. El hecho de que Arendt haya querido centrarse en el proceso como categoría central, ha llevado su exposición a una contradicción que se ve sutilmente reflejada en su obra, puesto que no aclara dónde se apoya la primacía del origen del proceso. De hecho, combina ambas interpretaciones, de tal manera que en unos textos hace hincapié en la invasión que, desde el ámbito natural, alcanza la esfera de los asuntos humanos, como vimos con el proceso de la acumulación de riqueza, y, en otros, se produce una aplicación de la actividad humana para actuar en todas las esferas de la vida del hombre, como en el nacimiento de la ciencia moderna. Para Arendt, es el concepto de proceso el que une las esferas que antes de la época moderna estaban separadas: la necesidad de la naturaleza y la libertad de la acción.

Ahora bien, ¿qué subyace al concepto moderno de proceso entendido desde la acción? Arendt, al igual que en otras ocasiones, bucea en la historia en busca de las experiencias que dieron lugar a los conceptos, encontrando en la “desesperación” del hombre moderno la clave para poder explicar el surgimiento del concepto de proceso desde la acción humana. La desesperación a la que se refiere Arendt reviste un carácter epistemológico. Una vez que ha caído la confianza en la contemplación, los seres humanos no podían encontrar la verdad en las medidas y patrones inmutables que, desde Platón, habían regido la *vita activa*. Ante tal desesperación, los hombres trataron de encontrar la certeza (desistiendo de encontrar la verdad contemplativa) en la aplicación de sus propias capacidades poniendo “a prueba su capacidad para la acción” (EPF: 71). Esta es la razón por la que, para Arendt, Vico fue tan importante. La clave de que el genio italiano se anticipara al surgimiento de la ciencia moderna deriva de la asunción de su famoso axioma *verum = factum*, según el cual el hombre moderno desiste de la verdad contemplativa considerando que sólo lo hecho por él mismo es capaz de conducirlo a la

verdad. Se trata, sin embargo, de una verdad que nada tiene que ver con las establecidas por Platón como verdades eternas. La verdad del *factum* es, más bien, la certeza psicológica que produce algún anclaje en el mundo una vez que el aparataje contemplativo se ha caído.

Así las cosas, para Arendt, el hombre moderno se descubre como un ser que inicia procesos. Y no sólo en el ámbito de los asuntos humanos, sino en la naturaleza. Una vez más, Arendt vuelve a confundirnos. Si anteriormente habíamos señalado que el proceso es una cualidad propia del metabolismo de la naturaleza (en la cual radicaba el proceso de acumulación de riqueza como solución a la necesidad de reificación) ahora Arendt indica que la cualidad procesual no depende del objeto de aplicación sino de la capacidad humana para actuar: “la idea de proceso no denota una cualidad objetiva de la historia o de la naturaleza: es el resultado inevitable de la acción humana” (EPF: 71). Apreciamos la contradicción sobre el origen del proceso en Arendt. Esta contradicción no será superada ni en relación con la consideración de las ciencias modernas como ciencias del proceso ni, sobre todo, en relación con el moderno concepto de historia, donde se cruzan de manera evidente las nociones de proceso natural y de proceso derivado de la acción de los hombres.

v) Proceso y ciencia moderna. También la ciencia moderna se ve afectada por la elevación del concepto de proceso y también se ve atravesada por la contradicción de la concepción arendtiana del proceso. El giro de la época moderna hacia el interior del propio hombre, concebido por Arendt en términos de alienación, afecta de modo decisivo a la constitución de la ciencia moderna, la cual comparte con Descartes la primacía epistemológica de la conciencia y con Vico la elevación del hacer por encima de la teoría: “la ciencia moderna nació cuando la atención se desplazó del qué a la investigación del cómo” (EPF: 66). La investigación del cómo se centra en la investigación de los procesos. Al igual que la introspección cartesiana se centraba en el proceso mental (a imagen del proceso biológico) por el que podemos obtener consecuencias, las ciencias naturales se constituyen como ciencias en la medida en que son ciencias del proceso:

El hecho mismo de que las ciencias naturales se han convertido exclusivamente en ciencias de proceso y, en su última etapa, en ciencias de «procesos sin retorno», potencialmente irreversibles e irremediables, es una clara indicación de que, cualquiera que sea la fuerza cerebral necesaria para iniciarlos, la efectiva y fundamental capacidad humana que podría originar este desarrollo no es capacidad «teórica», ni contemplación ni razón, sino habilidad para actuar, para comenzar nuevos procesos sin precedente cuyo resultado es incierto, de pronóstico imposible, ya se desencadenen en la esfera humana o en la natural (CH: 251).

El texto nos dice dos cosas acerca de la ciencia moderna: que son ciencias del proceso y que es el hombre quien genera los procesos. Que las ciencias modernas sean ciencias del proceso se debe a que, al igual que el proceso biológico, la ciencia moderna asume una estructura procesual, la cual tiene una base ontológica. En este texto arriba citado, tomado de *La Condición Humana*, no aparece expresamente la estructura ontológica de la naturaleza. Sin embargo, en *Sobre la Revolución*, Arendt se ve obligada a contextualizar el surgimiento del concepto moderno de historia y la asunción que éste hace de la necesidad inherente a las ciencias naturales. Allí dice que cuando Vico asume el movimiento histórico en el esquema de la necesidad de las ciencias naturales lo hace sobre el supuesto de que la naturaleza es concebida como un sistema de procesos o, en palabras de Arendt, el “temprano concepto de la naturaleza como proceso” (SR: 73). La epistemología científica sigue la ontología de la naturaleza. Afirma Arendt: “El argumento más convincente para que el hombre actúe sobre la naturaleza mediante una investigación científica es que hoy, siguiendo la formulación de Whitehead ‘la naturaleza es un proceso’ ” (EPF: 71). En segundo lugar, que las ciencias naturales sean procesuales, se debe a la capacidad humana para generar procesos. La acción humana se aplica no sólo al ámbito humano, con la aparición de procesos cuyo desenlace nos es desconocido, sino a la naturaleza, propiciando la aparición de procesos naturales, los cuáles se convierten en objeto de investigación científica. Al hablar de “procesos sin retorno” Arendt subraya el carácter indefinido de la acción humana, una vez se aplica al ámbito de la naturaleza. En efecto, Arendt pone la “fisión nuclear” (EPF: 69) como ejemplo de la acción del hombre sobre la naturaleza, lo cual implica no sólo el ejercicio de poder sobre la naturaleza, sino, sobre todo y por primera vez, llevar la naturaleza al ámbito humano borrando “las fronteras defensivas entre los elementos naturales y el artificio humano” (EPF: 69).



El moderno concepto de historia surge en este contexto y con ambos paradigmas en plena efervescencia: la ontología procesual de la naturaleza y la capacidad humana para iniciar procesos. Cuando en *Sobre la Revolución* Arendt justifique la emergencia del concepto moderno de historia hará visible la asunción de la necesidad en Vico – “era inevitable que la necesidad fuese algo inherente tanto al movimiento astronómico como al histórico” (SR: 73) –. Tal necesidad obedece a los ciclos recurrentes de la naturaleza en que surgen las ciencias naturales. Sin embargo, Arendt continúa explicando que la época moderna supuso la ruptura de tales ciclos, lo cual no significó la liberación de la necesidad, sino más bien la pervivencia de la necesidad en las ciencias aunque, en esta ocasión, con una diferente fuente: “la experiencia política y el curso de los acontecimientos históricos” (SR: 73). A partir de la época moderna, las ciencias asumen el paradigma según el cual los seres humanos actúan sobre la naturaleza. La necesidad de la naturaleza queda rota. Ya no se asume el carácter inexorable de la ley natural:

...hemos comprobado que la ciencia natural de ningún modo puede estar segura de que haya un dominio inalterable de la ley sobre lo natural cuando hombres, científicos y técnicos o simples realizadores del artificio humano, se deciden a interferir y ya no dejan a la naturaleza librada de sí misma (EPF: 70).

Sin embargo, aunque las leyes de la naturaleza hayan quedado en suspenso, la naturaleza seguirá sujeta a la necesidad, la cual deriva de los procesos que los hombres apliquen sobre la ella. Por eso, Arendt dice que la “ley de hierro” (EPF: 70) de la historia fue sólo un préstamo y una metáfora tomada de la naturaleza que, sin embargo, ya no nos convence. El hombre contemporáneo no reconoce ninguna ley inalterable. Arendt encuentra en la categoría de proceso la clave de los ensayos de comprensión dedicados al fenómeno totalitario, donde el concepto de “movimiento” había sustituido al de ley natural. Es el proceso, iniciado por los hombres, pero igualmente sujeto a necesidad el alma que anima el movimiento. Arendt ha encontrado en el proceso el armazón que puede justificar tanto la necesidad de la “ley del movimiento” (EC: 369) como el carácter humano de la acción que inició el proceso. Cuando en estos ensayos sobre los totalitarismos, Arendt identifica Naturaleza e Historia hay que tener en cuenta que está tratando de mostrar, aunque de manera germinal, la hilazón existente entre la necesidad

procesual del movimiento y el carácter humano que implica poner algo en marcha.

Arendt distingue la acción en la esfera de los asuntos humanos y la acción aplicada a la naturaleza. Por eso distingue entre las ciencias naturales e históricas, aunque ambas estén unidas por el concepto de proceso. En el nacimiento del concepto moderno de historia hay que tener en cuenta ambas cosas, sin descuidar algo central: la acción humana será entendida y aplicada bajo los términos de la fabricación y ésta asumirá el proceso de la labor.

vi) El Proceso como Ser y como Historia. Es en el moderno concepto de historia donde se hace evidente la contradicción entre libertad y necesidad que atraviesa la obra de Arendt de la mano del concepto de proceso. En el concepto moderno de historia se dan la mano el actuar humano como fuente de un proceso, indefinido e inesperado, y el hecho de la fabricación como un proceso que conduce la realización de un producto. La acción, como expresión de la libertad "jamás deja un producto final" (EPF: 68) y es el inicio de una cadena impredecible de acontecimientos. La fabricación tiene un "comienzo definido y un fin predecible" (EPF: 68). El mundo de los seres humanos está constituido por ambas actividades, las cuales se dirigen al reino de los asuntos humanos en el caso de la acción y al ámbito de la naturaleza si hablamos de la fabricación. Arendt trata de distinguir ambas determinaciones de la acción humana con el fin de salvar lo político y de hacer ver a los lectores que la confusión contemporánea deriva de las inversiones de la época moderna. Será en Marx donde Arendt advierte la realización de un concepto de historia que une las dos determinaciones.

El salto de Marx de la teoría a la acción se inscribe en la elevación del proceso a categoría central de la época moderna. La acción a la que salta Marx es la acción procesual del trabajo una vez ha sido infectado por la labor. Ese trabajo, concebido como proceso inacabable, lleva en sí el esquema violento según el cual el producto resulta de la aplicación de un modelo. Entendemos de esta forma que, cuando Arendt acusa a Marx de haber dado el salto a la acción, esté asimilando ésta a la fabricación y a la violencia. Y es aquí donde entra en escena el concepto de historia. Marx adopta el esquema de fabricación cuando se refiere a la historia, por eso, puede afirmar que la "violencia es la partera de la

historia” (KMT: 30). Desde Marx la historia es concebida como un proceso que opera violentamente a espaldas de los hombres y que, como mixtura de labor y fabricación, asume tanto el ciclo recurrente de la naturaleza como la aplicación de esquemas explicativos. Arendt no oculta para lo primero la admiración de Marx hacia Darwin ni la equiparación puesta en boca de Engels<sup>79</sup>. Arendt se hace eco de la vinculación entre darwinismo y marxismo, asumiendo que en Marx se produce la síntesis entre la historización de la lógica (Hegel) y la historización de la naturaleza (Darwin): “Después de que Hegel hubo historizado hasta la lógica, y después de que Darwin, a través de la idea de evolución, hubo historizado hasta la naturaleza, nada parecía quedar que pudiera resistir al poderoso asalto de las categorías históricas” (KMT: 20).

Dicho en otras palabras, para Arendt, Hegel y Darwin confluyen en el concepto de historia de Marx, puesto que el pensador de Renania unifica la acción de los hombres y el proceso natural en un único paradigma. Hegel, antes de Marx, había dado con la clave para lograr dar consistencia a las acciones humanas. La huida hegeliana hacia la totalidad permite la inteligibilidad que la fragilidad de las acciones humanas no puede otorgar. La filosofía de la historia hegeliana facilita al filósofo "encontrar sentido en la esfera pública" (EC: 517) e interpretar tal sentido como "una verdad absoluta que trascendía a todas las intenciones de las voluntades individuales y operaba a la espalda de los agentes políticos" (EC: 517). Esta es la salida hegeliana a la carencia de sentido de la acción. Para Arendt este esfuerzo consistió en formular una filosofía que estuviera acorde con “las experiencias más recientes y reales del tiempo” (SR: 69). Arendt se está refiriendo a las revoluciones del siglo XVIII donde se puso en juego la capacidad de acción de los seres humanos. Fueron experiencias genuinamente políticas (aunque Arendt lamente la irrupción de lo social en la Revolución Francesa). Sin embargo, en lugar de generar una nueva ciencia política, “el pensamiento convirtió en histórico todo lo que había sido político” (SR: 69). La filosofía de la historia de Hegel corresponde a un mirar contemplativo que retoma el sentido

---

<sup>79</sup> “De la misma forma que Darwin ha descubierto las leyes del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx ha descubierto las leyes del desarrollo de la historia humana.” Tal es la afirmación atribuida a Engels en el funeral de Marx el 17 de marzo de 1883. Marx intentó sin mucho éxito ponerse en contacto con Darwin, tratando de encontrar en él un apoyo teórico para sus propias hipótesis. Darwin es citado en el capítulo XII de *El Capital*, en relación con el trabajo de manufactura y en el capítulo XIII, comparando la maquinaria industrial con la funcionalización que Darwin señala en la naturaleza. Marx, al vivir en Londres le envió, incluso un ejemplar de *El Capital* a Darwin. Éste le respondió amablemente, pero ni siquiera abrió el ejemplar enviado por Marx. Ver: Gerratana, V. (1975) “Marxismo y darwinismo”, *Investigaciones sobre la historia del marxismo I*. Barcelona: Hipótesis-Grijalbo: 99

originario de la “teoría” en la filosofía griega. Por eso, para Arendt, aunque Hegel esté interesado en el ámbito de los asuntos humanos, la solución a la fragilidad de la acción es teórica. Hay que notar que Arendt señala que Hegel echa la mirada al pasado y, de esta forma, puede contemplar la totalidad del proceso histórico, un proceso histórico en el sentido recae en la totalidad y no en las particularidades del tiempo. Para Arendt, la solución de Hegel no consiguió salvar las acciones particulares: "en la solución hegeliana, las acciones individuales permanecen tan carentes de sentido como antes, mientras que su proceso considerado en su totalidad revela una verdad que trasciende la esfera de los asuntos humanos" (EC: 518).

Lo que, sin embargo, sí hizo Hegel fue preparar el camino que une a Marx con los totalitarismos. Nos referimos a la interpenetración que Hegel realizó entre necesidad del proceso y libertad de los actores. Incluso a espaldas de los agentes, la astucia de la razón lograba imponer inteligibilidad en medio de los más variopintos procesos iniciados por la pluralidad de los hombres. Tales procesos quedaban subsumidos en el gran proceso necesario de la historia por lo que las libres iniciativas de los agentes no son sino contribuciones a la necesidad histórica. Para la filosofía de la historia los hombres son agentes de la necesidad histórica. De esta forma, “la necesidad sustituyó a la libertad como categoría principal del pensamiento político y revolucionario” (SR: 70). Cuando Arendt inició su investigación sobre Marx, partía de unos regímenes totalitarios donde la libertad era sacrificada en aras de la necesidad histórica. Hemos llegado, al punto de partida. Por eso cuando Arendt habla de los regímenes totalitarios no puede evitar hablar de Hegel: "la definición hegeliana de la libertad como penetración evidente en la «necesidad» y ajuste a ella, ha encontrado aquí una nueva y terrible realización" (EC: 417).

Hegel da un paso de funestas consecuencias para la posibilidad de la ciencia política al buscar el sentido en la totalidad. La libertad queda en entredicho. Sin embargo, Marx asesta el golpe definitivo. Marx sustituye el ardid de la naturaleza de Kant o la astucia de la razón de Hegel por la superestructura de la actividad productiva del hombre. "Lo hasta este momento inexplicable en la Historia fue visto ahora como el reflejo de un significado que era un producto humano con la misma seguridad con que lo es el desarrollo técnico

del mundo" (EC: 454) explica Arendt. La acción política se convertía en Hegel en el sustrato de la contemplación filosófica y en Marx la dignidad de la acción es puesta en función del hacer productivo, entendido en términos de fabricación. En uno y otro caso la libertad ha perdido su lugar porque tal sustitución tiene raíces ontológicas. Si en Hegel el Ser se revela en el Absoluto, en Marx es el mismo proceso quien usurpa el protagonismo del Ser:

La naturaleza, debido a que sólo podía conocerse en procesos que la inventiva humana, el ingenio del *homo faber*, podía repetir y rehacer en el experimento, se convirtió en un proceso, y todas las cosas particulares derivaron su significado de sus funciones en el proceso total. En lugar del concepto de Ser encontramos ahora el concepto de Proceso. Y de la misma manera que por su propia naturaleza el Ser aparece y así se revela, el Proceso por su propia naturaleza permanece invisible, es algo cuya existencia sólo puede inferirse a partir de la presencia de ciertos fenómenos. Originariamente este proceso fue el de fabricación que «desaparece en el producto», y se basó en la experiencia del *homo faber*, quien sabía que un proceso de producción precede necesariamente a la existencia real de todo objeto. (CH: 322).

En este texto el Ser que aparece y se revela es el Ser en su sentido clásico, tal y como la filosofía griega y medieval habían preservado. Sin embargo, no podemos perder de vista las afirmaciones ontológicas que Arendt hace sobre la modernidad, donde el Ser se identifica con la vida y donde las producciones del mismo son múltiples apariencias que no nos conducen a su intimidad. El proceso queda identificado con este Ser de la modernidad, un ser escurridizo por estar oculto, pero al que podríamos llegar a partir de ciertos fenómenos. Se trata de un Ser de quien los hombres se convierten en dueños una vez que han comprendido que pueden generar procesos desde la asunción de los esquemas de fabricación.

El Ser como Absoluto a contemplar en la filosofía de Hegel se ha convertido en un proceso a realizar en el proyecto filosófico de Marx. Es aquí donde Arendt arremete contra Marx y la ideología totalitaria por lo que comprendemos, siguiendo a Arendt, como una perversión ontológica:

La confusión de la acción política con el hacer la Historia se remonta a Marx. Marx esperaba, después de que Hegel hubiera interpretado la historia de la humanidad, que él lograría "cambiar el mundo", esto es, hacer el futuro de la humanidad. El marxismo podía

transformarse en una ideología totalitaria debido a su perversión, o malentendido de la acción política como el hacer la Historia (EC: 477).

El concepto de proceso fue central para pasar de las filosofías políticas de la época moderna al concepto moderno de historia. Pensar la historia como un proceso, “demuestra lo útil que el concepto moderno de historia resultó ser para dar al campo político secular un significado que, de otro modo, parecía desprovisto” (EPF: 92). Como dice en otras palabras: “Es la huida hacia el “todo”, una evasión impulsada por la falta de significado de lo particular” (EPF: 92).

vii) Proceso, inmortalidad y progreso. Arendt no habría estado de acuerdo con aquellos que como Karl Löwith (2007), Johannes Fabian (1983) o Michel-Rolph Trouillot (2003) sostienen que el moderno concepto de historia no es sino una secularización de la teología cristiana de la historia. Más bien, las diferencias entre la visión cristiana de la historia y el concepto moderno de historia se encuentran en dos aspectos esenciales, para Arendt. En primer lugar, la centralidad del acontecimiento Cristo sobre la tierra marca toda la teología cristiana, hasta el punto que la teología de la historia depende de este hecho. Arendt no profundiza en las dimensiones escatológicas de este acontecimiento pero muestra la formación suficiente como para cuestionar la hipótesis de una secularización sin matices. En segundo lugar, el cristianismo supone una creación del mundo y un final del mismo, es decir, supone que la humanidad tiene un comienzo y un fin. El moderno concepto de historia elimina tales límites y lo hace, paradójicamente para Arendt, de la mano de la cronología cristiana<sup>80</sup>. La asunción de un calendario que toma como eje el nacimiento de Cristo, más que operar como una cristianización de la historia "elimina de la historia secular todas las especulaciones religiosas sobre el tiempo" (EPF:

---

<sup>80</sup> Arendt se está refiriendo a la reforma del calendario llevada a cabo por Gregorio XIII. El 24 febrero de 1582 el papa Gregorio XIII promulgó la bula *Inter Gravissimas* según la cual, el 4 de octubre de ese mismo año daría paso al 15 de octubre, eliminando 11 días del calendario y suprimiendo tres años bisiestos cada cuatro siglos. Para los mencionados Fabian y Trouillot este fue el comienzo de la imposición del modelo temporal occidental y de la universalización de un calendario mundial. Sin embargo, aunque la bula fue promulgada en el siglo XVI, Inglaterra no asumió tal calendario hasta la mitad del siglo XVIII (1752). En este sentido, creemos que Arendt está en lo cierto al asociar la universalización del calendario con las transformaciones revolucionarias de finales del siglo XVIII. De esta manera, Arendt se sitúa en el momento exacto en el que el establecimiento de nuevos cuerpos políticos era posible en un nuevo marco temporal. No en vano, Arendt elude prestar atención a los esfuerzos revolucionarios que se dan en la época moderna con anterioridad al nuevo calendario.

77)<sup>81</sup>. El nuevo eje facilita la extensión indefinida de la humanidad hacia un pasado infinito y hacia un futuro infinito acabando con cualquier supuesto escatológico que termine por dar sentido a la humanidad. En lugar de eso, el proceso indefinido e ilimitado asume todo el protagonismo, adquiriendo así la primacía de la universalidad.

Arendt hace estas aclaraciones sobre el cristianismo al contraponer el antiguo concepto de historia y el moderno concepto de historia en relación con las posibilidades de immortalización de los seres humanos. Para el antiguo concepto de historia la narración de las gestas permitía conservar la memoria de los héroes y dotar de significado las acciones particulares. Los agentes lograban así la immortalidad. Para el cristianismo la immortalidad fue un asunto escatológico y, para Arendt, interpretando la *Civitas Dei* de Agustín, además, político, una vez que el *inter homines esse* encuentra un lugar más allá del mundo secular. Ahora bien, una vez el mundo se secularizó y perdió la referencia escatológica en el más allá, se perdió, junto con el miedo al infierno, la posibilidad de hallar la immortalidad en el más allá. Las posibilidades de immortalización quedaban ligadas, de nuevo, al mundo presente. Y aquí de nuevo emerge el proceso como categoría sobre la que basculan las transformaciones de la edad moderna. Ya que el proceso detenta la exclusiva del significado, todo ente individual sólo adquiere relevancia como función del proceso general. La traducción que hace Arendt al problema de la immortalidad, es que sólo la humanidad como sujeto del proceso indefinido retiene las posibilidades de immortalización.

---

<sup>81</sup> Arendt se equivoca respecto a la secularización del tiempo que supuso el Calendario Gregoriano. La motivación originaria de la reforma del calendario vino de la necesidad de no retrasar la celebración de la Pascua más allá de la primavera, algo que ocurriría con la acumulación de los días en el Calendario Juliano. Es más, cuando en el siglo XVI se plantea la sustitución de un calendario por otro, se utiliza el término “reducción”, entendiéndolo que cualquier innovación era un paso hacia la purificación, hacia los orígenes. “The reduction of the calendar is a perfect illustration of *reductive temporality*: the claim that *innovation* was *restoration*” (Hamann, 2016: 270). En los años que van desde la promulgación de la bula papal de 1582 hasta la adopción por Inglaterra en 1752 las especulaciones religiosas sobre el tiempo no habían desaparecido. Las diatribas entre católicos y protestantes acerca del nuevo calendario eran de carácter astronómico y religioso – la ubicación temporal de la Pascua –. Siguiendo a Hamann: “*And even in its «Enlightened» Protestant-English-eighteenth-century manifestation, a central concern of calendar reform was timing the feast of Christ’s Resurrection. To speak of this as temporal desacralization seems incorrect. It was instead another conjugation of the sacred*” (2016: 275).

Una vez que el proceso, en su inherente necesidad, se ha convertido en historia, y una vez que la humanidad es el sujeto susceptible de ser inmortalizado, hablar de progreso no es sino la secuencia lógica si consideramos la humanidad como un sujeto indefinidamente perfectible. Así es cómo Arendt vincula proceso, historia y progreso. El progreso es una categoría desconocida antes de la época moderna y, para Arendt, queda ligada al concepto de proceso en su última fase. La pensadora alemana distingue tres fases en relación con el progreso. En el siglo XVII el progreso era de carácter acumulativo e implicaba la asunción de conocimientos. Arendt sitúa a Pascal y Fontenelle en esta primera fase. En el siglo XVIII, el progreso, basado en la educación de la humanidad implicaba la llegada del hombre a la “mayoría de edad” (SV: 40). Arendt señala que estas dos primeras fases del progreso implican la existencia de un punto de llegada. El progreso no es ilimitado sino que tiene una meta definida. Aquí encajaría, según Arendt, la sociedad sin clases de Marx. El punto decisivo se da con la tercera fase del progreso, donde quedan eliminadas las fronteras del mismo y el proceso indefinido pasa a ocupar su centro. Arendt se sirve de la *Philosophie du Progrès* de Proudhon<sup>82</sup> para señalar que la “ley del movimiento” (SV: 40) lo es todo y que, de esta forma, la perfectibilidad de los seres humanos se lanza hacia el infinito. La ley del movimiento se identifica con el proceso, cuyo acento queda desplazado hacia un futuro nunca conquistado y que sólo opera como punto de fuga en el que nunca convergerán las líneas de la historia. De esta forma el progreso se aúpa sobre el proceso, asumiendo su necesidad. Una vez que, tanto las ciencias naturales como la historia han asumido la dinámica del proceso, todas las categorías que se anclan en él, asumen su carácter necesario y total. En efecto, Arendt hace esta aclaración sobre el progreso en *Sobre la Violencia*, en el contexto de la posibilidad del surgimiento de lo inesperado en la historia. Destaca que la irrupción de los movimientos estudiantiles de los sesenta no encaja en una visión de la historia donde la inteligibilidad viene dada por un *continuum* en el que no puede suceder nada nuevo, nada que no esté contenido en el Progreso. Decía Arendt: “una rebelión estudiantil casi exclusivamente inspirada por consideraciones morales constituye, desde luego, uno de los acontecimientos totalmente imprevistos de este siglo” (SR: 44). Es más, son las experiencias del siglo XX las que terminan por derribar el edificio de “nociones y doctrinas” (SR: 44), las cuales tomaron

---

<sup>82</sup> Proudhon, P. J. (1946) [1853]. *Philosophie du Progrès suivie de la justice, poursuivie par l'Église*. París: Rivière



forma definitiva, según Arendt, a principios del XIX. El progreso ya no quedaría ligado a algún fin de la humanidad, sino que se extiende según un movimiento continuo, procesual y necesario, interpretando cada “regreso” como “retroceso necesario pero temporal” (SR: 41). Los conceptos “desarrollo” y “progreso” comparten protagonismo en las ciencias históricas y en las ciencias naturales, sobre todo, para Arendt en geología y biología, puesto que tanto la vida orgánica como la inorgánica fueron comprendidas “en términos de procesos históricos” (EPF: 70).

En *Los Orígenes del Totalitarismo* Arendt critica duramente el progreso. Los partidos de masas que están en la base del ascenso de los regímenes totalitarios habían adoptado la "ideología del progreso" (OT: 215), la cual compartía con el progreso del siglo XIX la fe en el proceso indefinido de la historia como garante de sentido. Por eso, apoyándose en Walter Benjamin, Arendt afirma que nos hallamos ante "el inacabable progreso de la sociedad burguesa, que no solamente no deseaba la libertad y la autonomía del hombre, sino que estaba dispuesta a sacrificarlo todo y a todos en aras de las aparentemente sobrehumanas leyes de la Historia" (OT: 133). La cita de Benjamin (2010) elegida para iluminar la cuestión corresponde a la tesis 9 donde, utilizando la imagen de Klee, el ángel de la historia, empujado por el viento, contempla mirando atrás las ruinas del pasado. El progreso es el huracán que empuja el ángel hacia el futuro. Arendt podría haber elegido la tesis 13 donde la presentación y la crítica de Benjamin al progreso es más analítica. En esta tesis Benjamin concentra la descripción del progreso socialdemócrata en los siguientes puntos: en primer lugar, la humanidad es en sí misma el sujeto del progreso y no tanto sus conocimientos o destrezas. En segundo lugar, el progreso no concluye puesto que la perfectibilidad humana es infinita. En tercer lugar, el progreso es incesante. Benjamin centra su crítica al progreso en la asunción de que el progreso descansa sobre una representación, la cual ha de ser derribada en primera instancia. Tal representación es la de un tiempo histórico homogéneo y vacío. La crítica ha de dirigirse, por ello, hacia esta representación:

La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general. (Benjamin, 2010: 28).

Walter Benjamin hace una crítica a la "naturalización" que conlleva la representación del progreso. El progreso es una falsa representación de la historia. La presentación de la historia como un proceso continuo del que emergen las estructuras sociales de explotación une en un mismo concepto dos cosas radicalmente distintas como son naturaleza e historia. Para Benjamin, la explotación de los hombres ha sido naturalizada desde la asunción de que la explotación puede pasar del ámbito de la naturaleza al de la historia. Por ello, la historia del capitalismo, que conlleva tal explotación, es la historia de una culpa cada vez mayor. De esta manera, el progreso es la justificación de la explotación de los seres humanos. Para Benjamin es urgente un nuevo "despertar" en el que la explotación deje de ser considerada natural. Como señala Michael Mack:

*Benjamin breaks with this notion of both history and modernity by introducing the notion of awakening: an awakening that breaks with the continual nightmare of exploitation, which has falsely been theorized as 'natural' (2009: 74).*

La influencia de Benjamin en Arendt es evidente, si atendemos a las críticas de Arendt a la supuesta perfectibilidad infinita del género humano o al carácter totalizante de la humanidad como sujeto histórico. Es más, da la impresión de que Arendt arma su concepto moderno de historia y la crítica al progreso con la mirada puesta en Walter Benjamin. Sin embargo, en el texto descrito, Arendt escoge la cita más icónica del pensador berlinés (tesis 9) porque le permite articular, de forma más plausible, el principio del movimiento como motor del progreso y corroborar, apoyándose en Cecil Rhodes, que, una vez que la condición humana y las limitaciones del planeta muestren las trabas para un progreso indefinido, éste se trocará indefectiblemente en una sucesión de catástrofes destructivas.

Queda por preguntarnos cómo logra compaginar Arendt las críticas al progreso indefinido con el reconocimiento de las limitaciones que implica fabricar la historia. Es decir, cuando Arendt indica que la totalidad del proceso asume el sentido de la historia resulta poco probable encontrar sentido si el proceso se hace indefinido como parece sugerir su descripción del progreso. Por otro lado, cuando Arendt señala la autocontradicción de Marx, según la cual alcanzar la "sociedad sin clases" (OT: 131) es decir, la libertad (producto) implica el fin de la historia (proceso), según el modelo de fabricación, no parece claro si la contradicción es de Marx o del propio concepto de historia descrito por Arendt. Pretender conjugar la "elaboración de la historia" (EPF: 87) con la ilimitación del

proceso es la principal contradicción del concepto moderno de historia. Dicho en otras palabras, el teleologismo inherente a la asunción de la fabricación histórica, queda disuelto por la adopción de la perfectibilidad indefinida de la humanidad.

### **3. El moderno concepto de historia y la epistemología de la sospecha**

#### **3. 1. Moderno concepto de historia**

La caracterización del moderno concepto de historia responde a la necesidad hermenéutica de la filosofía de Arendt. La polémica con Eric Voegelin con motivo de su obra sobre los totalitarismos tenía como objeto el cuestionamiento de la metodología tradicional de las ciencias históricas. Arendt rechaza aplicar o servirse del principio de causalidad para explicar el origen de los totalitarismos. Tenía en el punto de mira el concepto moderno de historia y el historicismo como última expresión. Ella reconoce que ha empleado un planteamiento “inusual” (EC: 483). Explica cómo el método de la cristalización supone la presencia de varios elementos anteriores que se catalizan por la acción de los hombres para dar lugar a las novedades imprevistas de la historia. Ahora bien, según Arendt, los métodos de las ciencias históricas y políticas habían sido incapaces de hacer distinciones y, por ello, no pudieron captar lo específico del fenómeno totalitario. Cuando Arendt renuncia al principio de causalidad y procede aislando las “diferencias fenoménicas” (EC: 487) de los totalitarismos está rechazando el concepto moderno de historia, un concepto que implicaba la asunción de la necesidad y la totalidad del proceso. La comprensión, tan necesaria como vital, para poder seguir viviendo un mundo en el que tales atrocidades son posibles, implica la renuncia a la mentalidad procesual. Si comprender es reconciliarse con el mundo, ello conlleva la capacidad de hacer distinciones, lo cual no es posible desde el concepto de historia que surge en la época moderna y que muestra su cara menos amable en las políticas totalitarias cuando ponen en marcha su maquinaria para “fabricar la historia”. Además de la necesidad y el carácter totalitario, este nuevo modo de fabricar la historia, implicaba tanto la ruptura con la realidad – de ahí la insistencia en el carácter de irrealidad de los campos de concentración – toda vez que hace efectiva la ruptura ser / pensar de la época moderna, cuanto el carácter ilimitado e indefinido que correspondía a la adopción de un calendario sin pasado ni fin. Así pues, totalidad, necesidad, irrealidad e indefinición son las

características de un concepto moderno de historia, que se ha convertido en una “pseudo divinidad de la edad moderna llamada historia” (VE: 247).

Considerar la historia como una pseudodivinidad es una denuncia que anticipa el cambio de acento que experimentarán las ciencias históricas desde los años sesenta. A comienzos de los setenta esta renovación de las ciencias históricas se vio enriquecida con nuevas publicaciones que evidenciaban el cambio de acento. En 1973, situando la narratividad histórica en el centro de la historiografía, Hayden White publicó *Metahistoria*<sup>83</sup>. En 1974 Jaques Le Goff y Pierre Nora publicaban conjuntamente *Hacer la Historia*<sup>84</sup>, una obra colectiva, donde se reivindicaba nueva forma de practicar el oficio de historiador, justificando la irrupción de la tercera generación de la *Escuela de los Annales*. Precisamente, la crítica de fondo de la renovación de los estudios históricos fue la consideración anterior de la historia como un todo homogéneo donde las grandes líneas y tendencias oscurecían los acontecimientos particulares. Desde entonces la renovación de las ciencias históricas y la crítica al concepto moderno de historia se han multiplicado y han ido copando las diferentes disciplinas humanísticas.

Quiero reivindicar la anticipación de Arendt en las problemáticas planteadas, así como la profundidad desde la cual la pensadora alemana ha analizado el origen del moderno concepto de historia y el nuevo paradigma epistemológico que supone. Tomemos como ejemplo la contestación que la antropología y la etnología hacen a la historia tal y como la ha presentado la época moderna. Cuando Le Goff afirma que “la historia económica y social, en la forma que la practicaban los *Annales* del primer periodo, no es ya el frente pionero de la historia nueva: la antropología [...] ha devenido el interlocutor privilegiado” (1988: 62-63) está indicando que la antropología revela su potencial instrumental y comparativo en relación con la historia. Marshall Sahlins publicó en 1985 *Islas de Historia*<sup>85</sup> analizando la vivencia del tiempo según la conciencia temporal derivada de la heterogeneidad de contextos. Así, puede comparar el tiempo moderno con el tiempo

---

<sup>83</sup> White, H. (1998). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Buenos Aires: FCE.

<sup>84</sup> Le Goff, J. y Nora, P. (1974). *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard. Ed. cast.: (1979) *Hacer la historia*. Barcelona: Laia.

<sup>85</sup> Sahlins, M. (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago.

heroico de la polinesia. El ejemplo de Sahlins muestra el “giro histórico” (McDonald, 1996) de la antropología y del resto de ciencias sociales desde inicios de los ochenta. La problemática de la historia venía de la necesidad de asumir una perspectiva crítica respecto a la periodización de las sociedades periféricas desde el marco de la historia “occidental”. En este sentido, una primera aproximación a la historia de Occidente hacía coincidir el concepto occidental de historia con el “historicismo” (Palmié and Stewart, 2016: 209), ofreciendo una descripción casi caricaturesca, de lo que se entendía por “Occidente” (Carrier, 1992). La visión esencialista y monolítica de una práctica historiográfica occidental, donde primaban los elementos lineales y causales fue la acusación primera de un grupo de críticos. Sin embargo, recientemente, la llamada “historia occidental” criticada por no pocos críticos postcoloniales ha sido considerada “historia moderna” (Fasolt, 2004), en el sentido de que surge en un momento concreto de la historia de Occidente, en el siglo XVII, cuando los seres humanos descubrieron que podían pensar en un futuro al margen de la Iglesia o el monarca absoluto. De ahí que los autores se acerquen a la historia occidental, tal y como surge en la época moderna, desde los términos “historicidad” (Sahlins 1985; Hirsch and Stewart, 2004) o “régimen de historicidad” (Hartog, 2007), entendiendo que tales términos implican la asunción de varias perspectivas desde las que experimentar la relación con el tiempo. Dicho en otras palabras, historicidad o régimen de historicidad están expresando la conciencia humana de ser y de llegar a ser en el tiempo. La historia occidental moderna no es sino la historicidad o régimen de historicidad en el que los hombres de la época moderna han vivido su relación con el tiempo. Los antropólogos e historiadores emplean tales términos para hacerse con la conciencia histórica:

*Anthropologists and historians have used the handy terms “historicity” or “regimes of historicity” to capture the cultural paradigms modulating historical experience and practice, with the often unstated premise that what, at least since Marx, has come to be known in the West as “historical consciousness” might be subsumable under such terms as well (Palmié and Stewart, 2016: 223).*

Cuando Arendt describe el moderno concepto de historia como un dispositivo capaz de operar la inmortalidad terrena de los seres humanos nos encontramos ante una nueva forma de interpretar la relación del hombre con el tiempo. Arendt se anticipó tanto a las nuevas preocupaciones históricas de la escuela de los *Annales* como al giro histórico de

las ciencias sociales. Exceptuando a Francois Hartog, quien bebe constantemente de Arendt para hacernos conscientes de las crisis del tiempo que marcan los regímenes de historicidad, la obra de la pensadora alemana no es una referencia habitual del giro histórico de las ciencias sociales. Sin embargo, la obra de Arendt ha sido capaz de anticiparse no sólo a la crítica del progreso o a la linealidad indefinida de la historia, sino de ofrecer un crisol de elementos que llevan al surgimiento del concepto moderno de historia, sin reducir la cuestión a la mera secularización del tiempo vivido o a la asunción del principio de causalidad a imagen de las ciencias empíricas. Arendt coincide con Koselleck en señalar el periodo del ascenso del nuevo concepto de historia, ese "experimento de los tiempos modernos" (Moltmann, 1986: 152), como un tiempo especial que se concentra entre 1750 y 1850. Para Koselleck (1993) en este tiempo - *Sattelzeit* - se producen una serie de transformaciones conceptuales y un desplazamiento de acento que evidencian un cambio en la conciencia de la temporalidad y que fue fundamental para que surgiera un nuevo modo de practicar la historia. Para Koselleck la época moderna trajo consigo la supresión de la profecía política y la asimilación de leyes y tendencias que facilitaban el pronóstico racional del futuro. De esta forma, la vieja escatología cristiana quedaba sustituida por el control racional de los patrones históricos. Arendt y Koselleck coinciden en el tiempo señalado, en el abandono de la escatología cristiana y en la transformación de las categorías, si bien, en Arendt, estas transformaciones se vieron culminadas por la obra de Marx y alcanzan su paroxismo con el fenómeno totalitario.

Hay que notar, también, que la reconciliación con el mundo que Arendt pretende, tras el rodillo de Naturaleza e Historia impuesto por los totalitarismos, se une a las intuiciones primeras de su juventud. Cuando Arendt rastrea y ejemplifica en el moderno concepto de historia las principales transformaciones de la modernidad no lo hace tanto como una muestra de erudición cuanto con una motivación hermenéutica. El giro hacia la política y la historia dado a partir del incendio del Reichstag se profundiza al constatar la crisis de sentido del hombre contemporáneo. No obstante, en toda esta magna empresa Arendt no olvida sus primeras lecturas. Nos referimos a la obra de Mannheim a quien Arendt dedica sus primeros escritos. El sociólogo húngaro era el principal representante de la sociología del conocimiento, corriente en boga en los años veinte en Alemania. La postura de Mannheim implicaba aceptar un relativismo epistemológico, ya que consideraba que "la validez objetiva del conocimiento estaría restringida al ámbito en que rigen sus

condiciones sociales de posibilidad" (Gómez Muñoz, 1993: 55), las cuales se corresponden con la época histórica en que surgen. De esta manera, Mannheim apostaba por un historicismo que daba razón de la constitución social del conocimiento y, así, la filosofía de la historia de Mannheim reconocía las formas históricas de conocimiento pero relegaba la validez objetiva de las mismas a su integración dinámica en el todo. Mannheim plantea sus tesis en *Historicismo* en 1924 y las completa en *El problema de una sociología del saber*, de 1925 y en *Ideología y Utopía* de 1929. Arendt escribe a propósito de esta última obra y lo hace desde la filosofía de Jaspers y de Heidegger. De Jaspers rescata la relevancia de la existencia del hombre en relación con la continuidad histórica. De Heidegger reivindica el "ser ahí" como condición de la filosofía y como punto de fricción con la sociología relativista de Mannheim. Así, Arendt rechaza las pretensiones de Mannheim según las cuales el "sujeto colectivo" tendría relevancia sobre el individuo y acusa a la sociología de Mannheim de una autocontradicción insalvable, a saber, el hecho de que la sociología está "ligada al momento histórico en el que pudo primeramente surgir" (EC: 61) por lo que se haya determinada por un límite de "competencia histórica" (EC: 61). Arendt aborda los problemas de la sociología de Mannheim desde posiciones ontológicas y epistemológicas, tratando de salvar el Ser y su verdad, del relativismo de Mannheim. En estos primeros compases el pensamiento de Arendt aún no había girado hacia la historia y la política. En el texto de 1930 advertimos una asombrosa fidelidad filosófica a sus maestros y reconocemos la brillantez de una alumna que tenía por delante una prometedora carrera académica. No obstante, reconocemos en este texto de juventud el germen de su crítica al moderno concepto de historia. La crisis epistemológica que provocaba el supuesto de una verdad asintótica se mantendrá en toda su obra y será, precisamente, uno de los motivos por lo que el concepto moderno de historia propicia la crisis hermenéutica del siglo XX. Podemos decir que el fenómeno totalitario abre la puerta hermenéutica a la crítica epistemológica del historicismo de Mannheim.

Así pues, el moderno concepto de historia emparenta a Arendt con Koselleck, anticipa el giro de la escuela de los *Anales* y prelude la instauración de una antropología de la historia. No obstante, el interés de establecer estas relaciones reside, también, en la necesidad de cuestionar algunos aspectos de la propuesta de Arendt que no quedan

suficientemente explicitados. Nos referimos a la pertinencia del uso “concepto moderno de historia”.

Hannah Arendt utiliza la expresión “concepto moderno de historia” por oposición al “concepto antiguo de historia”. Un concepto es para Arendt un descubrimiento socrático mediante el cual se reúnen varios particulares bajo un nombre abstracto convirtiéndose de esta manera en "pensamiento congelado" (DHA: 122). Si esto es así tenemos que preguntarnos qué particulares se encuentran reunidos en el concepto “historia moderna” y si no es preferible hablar de “historicidad” o “régimen de historicidad” entendido en el sentido que los emplea la antropología. Comencemos por lo segundo. La antropología de la historia pretende hablar de una constelación de “historicidades” como marcos referenciales en los que los seres humanos de diferentes culturas viven su relación con el tiempo. En palabras de E. P. Thomson la historicidad consistiría en la “notación interna del tiempo” (1967: 57), describiendo cómo el tiempo es experimentado de manera subjetiva. Así las cosas, entender la historicidad de esta forma estaría acercándonos peligrosamente a las tesis de Mannheim, cuyo relativismo no es, en absoluto, aceptado por Arendt. Además, hay una segunda razón por la que Arendt habría rechazado hablar del concepto moderno de historia como historicidad: Heidegger. En “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” de 1954, Arendt reconoce el reciente uso creciente de historicidad en la filosofía alemana tras la primera Guerra Mundial y el “sentido ontológico” que adquiere desde *Ser y Tiempo* de Heidegger. La filosofía de Heidegger había propiciado una vuelta a la consideración de lo particular: “en esta historia ontológica (*Seinsgeschichte*) no se revela ningún espíritu trascendente, ni Absoluto ninguno” (EC: 520). Esto significa, para Arendt, que el filósofo ha abandonado la posición de sabio, aquella según la cual puede ponerse al fin de la historia para contemplar la verdad del proceso. La historicidad evita plantear cualquier pregunta en forma de proceso. Por, ello, dada la particularidad a que nos aboca la historicidad en su sentido ontológico, Arendt no podría aplicarlo a las transformaciones de la época moderna, donde el todo adquiere el monopolio del significado. Sin embargo, y a pesar de esta diferencia esencial, la historicidad comparte dos rasgos fundamentales con el concepto de historia: la ligazón entre pensamiento y acontecimiento y la negación de la dimensión política del hombre. El primer rasgo que Arendt se encarga de señalar es que tanto el concepto de historia como la historicidad reúnen en sí mismos el carácter



teórico, propio del pensamiento, y la dimensión práctica de la acción de los hombres en el mundo. Afirma Arendt: "La transformación del concepto de historia en historicidad se produjo a través de la concepción contemporánea de que pensamiento y acontecimiento están conectados, y como tal no es de ningún modo un monopolio del pensamiento heideggeriano" (EC: 521). Y sin embargo, tanto el concepto de historia como la historicidad se equivocan respecto a lo esencial de la ontología política del ser humano en el mundo, esto es, entenderlo como ser que actúa.

Arendt pretende garantizar la ontología política del ser humano en el mundo. La motivación hermenéutica implica un compromiso ontológico con la política y esto ha de hacerlo sin imponer esquemas organizativos al pasado y así, entender el origen de algo como expresión de la libre capacidad humana para actuar. Tal es el propósito de Arendt en relación con el pasado. En "Comprensión y Política" afirma: "casi todas las explicaciones contemporáneas de la llamada «historicidad» del hombre se han visto distorsionadas por categorías que, en el mejor de los casos, son hipótesis de trabajo para ordenar el material del pasado." (EC: 390). ¿Cómo eludir esas categorías - hipótesis de trabajo y aun así, acercarse a la libre capacidad humana para actuar? ¿Cómo descubrir en el pasado un estímulo y una garantía para la ontología política? Heidegger descubre el camino de la historicidad y Arendt lo ejecuta con el concepto de historia.

Acercarse al pasado sin ningún esquema previo es posible gracias a la historicidad en su sentido ontológico. En un sentido ontológico, si la historia humana coincide con la historia del Ser es porque la historicidad adquiere el sentido de un ser enviado y de estar en el camino que le es propio, adquiriendo el compromiso de asumir dicho camino. Arendt también señala que el nihilismo moderno se expresa en términos de historicidad, puesto que corresponde con el "destino más íntimo de la era moderna", el propio camino del hombre moderno. Consciente de estas puntualizaciones, Arendt no se resiste a anclarse en el nihilismo dada su esterilidad para la política. Antes bien, utiliza en camino de la historicidad en camino inverso. Puesto que en un sentido ontológico la historicidad se plantea como un camino, Arendt se dispone a recorrerlo sin esquemas previos y con la vista puesta en los acontecimientos del pasado, para descubrir en qué momento la historia del Ser salió del ámbito humano, o, mejor dicho en qué momento, la actuación humana

quedó al margen de la historia del Ser. Tal va a ser el surgimiento del concepto moderno de historia. Precisamente, el uso de "concepto" y no el de "historicidad" le va a permitir encontrar este momento crítico de la ruptura del Ser y el Actuar.

Sin esquema previo, el uso del concepto le permite a Arendt ir hacia atrás. Un concepto, como pensamiento congelado, permite su destrucción. Es más, ha de ser sometido a prueba en el momento destructivo concomitante al pensamiento, el cual desbarata todo esquema preestablecido, todo elemento dado. El momento crítico del pensamiento es particularmente nihilista:

No hay pensamientos peligrosos, el mismo pensar es peligroso, pero el nihilismo no es su resultado. El nihilismo no es más que la otra cara del convencionalismo; su credo consiste en la negación de los valores vigentes denominados positivos a los que permanece vinculado (DHA: 126).

No obstante, la meta del pensamiento no es quedarse en su momento destructivo, sino liberar otra capacidad humana, la más política de todas: el juicio. En este sentido, el elemento destructivo del pensamiento es "implícitamente político" (DHA: 136), ya que opera la liberación de la capacidad humana para juzgar particulares. Estos particulares son, en el caso del concepto moderno de historia, las experiencias del pasado, tanto las negadas por él como las que le dieron origen. De esta forma la presentación destructiva del concepto moderno de historia nos permite acceder, sin esquemas previos, a las experiencias del pasado, las cuales permitirán "distinguir lo bueno de lo malo" (DHA: 137) conforme a la distinción arendtiana entre conocimiento y pensamiento. No se trata pues de conocer el pasado, sino de que las experiencias del mismo hagan que el "viento de pensamiento" (DHA: 137) nos permita distinguir lo bueno de lo malo. De esta forma, podemos afirmar que la destrucción del concepto de historia de la época moderna operada por Arendt es un ejercicio político, un ejercicio para la liberación del juicio.

### 3.2. Epistemología de la sospecha

La destrucción descriptiva del concepto moderno de historia es indisociable de un marco epistemológico que queda al descubierto, una vez hemos rechazado el convencionalismo

de los valores positivos. Lo que sale a la luz son los presupuestos epistemológicos en los cuales pudo darse un concepto de historia como el moderno. Es decir, la historia moderna no es sino una de las manifestaciones – la más relevante políticamente hablando – del modo de acercarse y concebir la realidad desde la época moderna. En "Religión y Política" Arendt presenta el mundo moderno secularizado y ofrece las razones por las cuales lo es:

Nuestro mundo es espiritualmente un mundo secular justamente por ser un mundo de duda. Si quisiéramos verdaderamente en serio eliminar la secularidad, tendríamos que eliminar la ciencia moderna y la transformación del mundo que ella ha traído. La ciencia moderna se basa en una filosofía de la duda a diferencia de la ciencia antigua que se basaba en una filosofía del *thaumádzein*, o asombro ante lo que es tal cual es. En lugar de maravillarnos de los prodigios del Universo que se revelan a sí mismos en su aparecer a los sentidos y a la razón del hombre, nosotros empezamos a sospechar que las cosas podían no ser lo que parecían. Sólo cuando empezamos a desconfiar de nuestras percepciones sensibles pudimos hacer el descubrimiento de que, en contra de toda nuestra experiencia cotidiana, es la Tierra la que gira alrededor del Sol. Desde esta básica desconfianza hacia las apariencias, desde esta duda acerca de que el aparecer revele la verdad, podían sacarse dos conclusiones radicalmente diferentes: el desesperar de Pascal de que "les sens abusent la raison par de fausses apparences" ["los sentidos engañan a la razón con falsas apariencias"] , de donde se sigue "el reconocimiento de la miseria del hombre ante Dios"; o bien la afirmación pragmática, propia de la ciencia moderna, de que en sí misma la verdad no es en modo alguno revelación, sino más bien un proceso de hipótesis de trabajo según patrones en perpetuo cambio. (EC: 445-446).

Si la destrucción del moderno concepto de historia obedecía a una motivación política, en "El concepto de historia: antiguo y moderno", encontramos el marco epistemológico que según Arendt motivó la pérdida de lo político. La aparición del concepto moderno de historia vino precedida del nacimiento de la ciencia moderna en los siglos XVI y XVII. Las ciencias modernas, nacidas al albur de la desesperación por conocer la verdad, hicieron posible la "estructura del artificio humano" (EPF: 62) en que aún hoy en día vivimos. Pero dicha estructura está fundada en la desesperación que, según Arendt, anima la ciencia moderna, como decíamos anteriormente, y alimenta desde entonces la nueva situación del hombre: su "alienación respecto del mundo" (EPF: 62). Esta desesperación a la que se refiere Arendt dista mucho del escepticismo, entendido como el momento propio de duda que encierra el pensamiento. Por el contrario, la desesperación de la ciencia moderna vino de la imposibilidad de determinar la certeza del conocimiento atendiendo al origen humano. El hombre se vio desajustado del mundo. Para Arendt el

hombre no podía fiarse ni de sus sentidos, ni de la “verdad innata de la mente”, ni de la “luz interior de la razón” (EPF: 62). Arendt explica sucintamente esta cuestión remitiéndose a Descartes. Desde el pensador francés la realidad no fue considerada en sí misma, como un “fenómeno exterior a la percepción humana”, sino que se movió hacia el interior del ser humano, hacia la “percepción de la sensación misma” (EPF: 62). A decir verdad, Arendt está asumiendo la crítica de Heidegger a la figura de Descartes. Según Marion, la relación de Heidegger con Descartes “podría parecer secundaria” (2011: 115). Heidegger ha sido confrontado con Nietzsche, Aristóteles, Kant o Hegel, pero su vinculación con Descartes ha sido pasada por alto. Sin embargo, la presencia de Descartes en el pensamiento de Heidegger ha sido constante desde el inicio (1921) hasta el final de su vida (1974). En el semestre de invierno de 1921/22 Heidegger realizó una introducción a la fenomenología centrada en el pensamiento de Descartes. Bajo el título *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger se centra no tanto en el estagirita cuanto en el pensador francés, quien habría “privilegiado el ego en su certeza y habiendo asumido el *sum* sin verdadera mediación” (Marion, 2011: 116). Descartes, privilegiando la cuestión del *ego* inaugura una teoría del conocimiento, obviando la cuestión del *sum*. Esta primera confrontación con Descartes va a ser constante en el pensamiento de Heidegger y será acentuada en el periodo de Marburgo, cuando aparecen las primeras diferencias que anticipan la crítica a la fenomenología de Husserl. En el primer semestre de invierno 1923/ 24, Heidegger se propuso realizar una introducción a la filosofía moderna (que retomará con Leibniz en el semestre de verano de 1928) en la que realiza un análisis ontológico del *ego* cartesiano, atisbando que tras la primacía otorgada a dicho *ego* se esconde la indeterminación del *ser* del *Yo*. Es ahí donde Heidegger procura comenzar su fenomenología, puesto que ésta se ocupa de lo indeterminado y no manifiesto. Y es ahí, también, donde Heidegger va a centrar la crítica a Husserl al considerar que el pensador moravo realiza su fenomenología por la vía cartesiana, llevando la región de conciencia por la misma primacía epistemológica del *ego*.

Arendt asistía en Marburgo a las clases de Heidegger en este periodo en que arreciaban las críticas ontológicas a Descartes y, conectando a Descartes con Kant, descubría la ruptura ser / pensar operada en la época moderna. Sin profundizar en aquello indeterminado para Heidegger, Arendt va a centrar su crítica a Descartes en las

consecuencias epistemológicas que derivan de, precisamente, la indeterminación del *ego*. En *La Condición Humana*, al presentar críticamente las inversiones conceptuales que tuvieron lugar en la época moderna, aparece un Descartes como garante de la sospecha generalizada en el marco epistemológico del nacimiento de la ciencia moderna. Y, a pesar de que Arendt se centre en la duda y no profundice lo suficiente en el cómo del cambio de paradigma, sus intuiciones están en lo cierto. Desde Descartes se produce una ruptura con la realidad, la cual queda certificada por Kant. Arendt está más interesada en la proyección histórica de esta ruptura y sus implicaciones para las ciencias (en particular para la historia) que lo que metafísicamente ocurrió con tal ruptura. Quien sí se percata y profundiza en lo ocurrido es, de nuevo, Jean-Luc Marion, de cuya mano, confirmamos que con Descartes se rompe la unidad epistemológica aristotélica. En *Sobre la ontología gris de Descartes*, el pensador francés afirma que la crítica cartesiana a la sustancia aristotélica supone “la sustitución del Ser del ente por la ciencia (humana) como principio de saber” (Marion, 2008b: 34). De esta forma, la probabilidad queda fuera del ámbito ontológico y la certeza se convierte en el único criterio de verdad posible. El plan de la *Mathesis Universalis* de Descartes entronca con la pretensión aristotélica de una ciencia de los principios, si bien se centra no tanto en la cantidad (Aristóteles) cuanto en el orden y la medida, los cuales residen exclusivamente en el entendimiento. La *Mathesis* cartesiana, de esta forma, “ocupa el lugar y adquiere el valor de una ontología general” (Pavesi, 2010: 12), en la que los entes del mundo son transformados en objetos a los que se impone ese orden reclamado por Descartes. Es un *ego* epistémico el que constituye el mundo: “el orden viene a destituir las categorías del Ser y, en primer lugar, la *ousia*, que desaparece bajo el primado de la relación” (Pavesi, 2010: 12). La constitución de la *Mathesis* como ontología sólo puede hacerse a través de la deconstrucción del *eidos* aristotélico, en virtud de la cual la “forma de la cosa” se convierte en idea sensible, la idea sensible en figura matemática, la cual termina siendo pura información. También Descartes transforma la imaginación aristotélica en una especialización mecánica que realiza “operaciones que transmiten, conservan o reciben figuras dadas en la sensación” (Marion, 2008b: 118) y reemplaza el *nous* de Aristóteles por el entendimiento puro. Tenemos, desde el análisis de Marion, la fundamentación del cambio epistemológico al que Arendt se refiere como “percepción de la sensación” ya que Descartes tuvo que modificar tanto la naturaleza de los entes como la formulación de la propia sensación del *De anima* de Aristóteles.

Para explicar la distancia con la realidad que subyace al concepto moderno de historia, Arendt tuvo antes que determinar la distancia epistémica que se da entre el hombre y la realidad. Así, pudo afirmar, apoyándose en Descartes, que la naturaleza se tornó “inconcebible” (EPF: 64) en la época moderna. La certeza, como criterio exclusivo de verdad estaba detrás de la constitución de las nuevas ciencias, las cuales tuvieron que imaginar cómo aplicar un orden a la realidad para determinar lo que quedaba bajo el ámbito científico y lo que no. De esta forma, el concepto moderno de historia tuvo que habérselas con los problemas epistemológicos derivados de esta nueva epistemología de la sospecha. Analizamos estos problemas derivados, tal como pueden apreciarse en los textos de Arendt.

i) El problema de la verdad y la historia

En "La conquista del espacio y la estatura del hombre" retoma los problemas de la ciencia moderna desde la exploración espacial que se estaba produciendo a nivel internacional a principios de los sesenta. Confronta el modelo de la ciencia con las preocupaciones humanistas descubriendo que "la ciencia moderna se precia de haber sido capaz de liberarse por completo de todas esas preocupaciones antropocéntricas, o sea, verdaderamente humanistas" (EPF: 279). Con esta afirmación, Arendt, daba por hecho que la ruptura con la realidad, iniciada por las ciencias en la época moderna, era un hecho consumado. Tal ruptura implicaba una pérdida del sentido común y una renuncia al lenguaje corriente, ya que el objeto de las ciencias surgidas en la modernidad era descubrir qué hay detrás de los fenómenos tal como se muestran a los sentidos y la mente del hombre. La ciencia moderna al no aceptar lo que aparece, tal como aparece, participa y expresa la ruptura Ser / Pensar que se produce en la época moderna por la que "la verdad como *aequatio intellectus et rei* había quedado desbaratada"(EC: 209). La distancia con la realidad se mostraba insalvable, pero no así la pretensión de verdad de la ciencia moderna en el que se inscribe el moderno concepto de historia. De esta forma, la ciencia moderna y la historia renuncian a la verdad que supone la identidad ontológica Ser / Pensar, según la cual la verdad consistía en la revelación de lo que aparece. En "Religión y Política" Arendt asume que la desconfianza ante las apariencias ha pasado a primer

plano en la época moderna, lo cual tiene, dos consecuencias: o bien deriva en el reconocimiento de la "miseria del hombre ante Dios" o en "la afirmación pragmática, propia de la ciencia moderna, de que en sí misma la verdad no es en modo alguno revelación, sino más bien un proceso de hipótesis de trabajo según patrones en perpetuo cambio." (EC: 446). Será la segunda de estas consecuencias la que Arendt verá en la época moderna. De esta forma, las ciencias imponen proyecciones de cumplimiento a la realidad, lo que, en términos de historia se traduce como la imposición de esquemas. Y tal es precisamente lo que Arendt atribuye a Marx: la aplicación de un esquema que espera ser verificado. En este sentido, Arendt pasa por encima de la propuesta de Ranke (2016), quien en 1824 no habría tenido en cuenta las transformaciones de la época moderna y seguiría preso del esquema de la verdad como adecuación. Su conocido adagio según el cual la historia trata de conocer el pasado contando las cosas como "realmente han pasado" (*wie es eigentlich gewesen*) no hace sino suponer un esquema epistemológico anterior a las transformaciones de la época moderna. Podríamos preguntar a Arendt cómo es posible que la verdad como adecuación pueda ser buscada por el historicismo toda vez que ha desaparecido la unidad Ser / Pensar. Da la impresión de que Arendt salta de Hegel a Marx ignorando la propia crítica de Ranke a Hegel y su filosofía de la historia. De hecho, la crítica de Ranke se origina desde el mismo problema reivindicado por Arendt: la centralidad de la agencia humana en la historia. No es de extrañar que uno de los críticos de Ranke haya sido Marx, quien le acusa de incurrir en los mismos errores que él inculpa a otros historiadores.

El problema de la verdad radica en que Arendt sólo admite un presupuesto epistemológico para justificar el procedimiento verificable de los totalitarismos. Los autores muestran, generalmente, más de un presupuesto epistemológico en relación con la forma moderna de practicar la historia. Pongamos el ejemplo de la antropología de la historia:

*...is made clear by the essays in this collection that explicitly deal with "the West" (Handler, Hamann), such distancing between the present and the past has an epistemic premise: professional historians espouse primarily a correspondence theory of history where, in order to be true, statements about the past must capture actual past arrangements. The alternative would be a coherence theory where statements can be true because they are consistent with expectations, beliefs, and sentiments held by the historian as an individual and a member of society. Not surprisingly, we find both of these epistemologies coexisting in Western societies. (Palmié and Stewart, 2016: 220).*

En el texto, los autores afirman que tanto la teoría de la correspondencia como la teoría de la coherencia están presentes en la práctica de la historia del mundo occidental y que ambas coexisten. Arendt no habría realizado tal afirmación. Para ella resulta crucial el hecho de que la historia sea concebida como un proyecto a realizar en el que el pasado únicamente confirma el esquema aplicado por el historiador, verificando el cumplimiento de la verdad histórica. En este paradigma epistemológico la verdad no resulta de la correspondencia con la realidad sino de la fabricación. Si atendemos al ensayo "Las semillas de una internacional fascista" de 1945 descubrimos que el concepto de verdad este modelo (que es el aplicado por los totalitarismos) es aquel en el que una mentira puede ser fabricada y verificada. Refiriéndose a la propaganda fascista afirma que "lo esencial estaba en que explotaba el secular prejuicio occidental que confunde realidad con verdad, y fabricaba esa «verdad» que hasta entonces sólo podía declararse mentira" (EC: 182). Además, esa verdad fabricada coincide con el concepto tradicional de una verdad contemplada. Esto fue posible gracias a la filosofía de la historia de Hegel y al extremo a que Marx la llevó. El primero fundó una filosofía de la historia de carácter contemplativo cuando se tomó en serio los acontecimientos políticos de la época moderna y el segundo aplicó el proceso de fabricación al esquema hegeliano formalizando la dialéctica. De esta forma donde Hegel propone la verdad como la contemplación de la realización del espíritu Absoluto, Marx coloca un esquema a ser realizado y confirmado por los acontecimientos. Tanto para uno como para otro las acciones individuales quedan fuera el ámbito de la verdad:

En la solución hegeliana, las acciones individuales permanecen tan carentes de sentido como antes, mientras que su proceso considerado en su totalidad revela una verdad que trasciende la esfera de los asuntos humanos. Esto resultó ser tan ingenioso porque abrió un camino para tomar en serio los sucesos histórico-políticos, sin tener que abandonar el concepto tradicional de verdad (EC: 518).

Kant y Hegel asumían que la esfera de los asuntos humanos era incapaz de ofrecer verdad alguna, pero se enfrentaban con un concepto de historia ya moderno, en el cual el todo se presenta de modo racional y uniforme. Y dado que los hombres no tienen control sobre sus acciones idearon ese ardid de la naturaleza o astucia de la razón que pudiera dar consistencia y verdad al desarrollo de las acciones humanas en la historia. El mundo de



los asuntos humanos es relativo por definición, por eso si la verdad era histórica y tenía que extenderse en el tiempo tenía que ser válida para todos los hombres, sin considerar a los seres humanos como ciudadanos o como nacionales, es decir, pertenecientes a particularidades. Arendt ve en esta cuestión el motivo para que la nueva filosofía de la historia apuntara al hombre como una entidad abstracta, alejándose de la realidad concreta. Dice Arendt que la libertad (asunto central de la filosofía de la historia) tenía que referirse “al hombre *qua* hombre, el cual como realidad tangible y mundana, no existía en parte alguna” (SR: 71). Esta es la razón por la que si la historia quería revelar la verdad lo hiciera sobre la base de una historia “mundial” y así, “la verdad que en ella se manifestaba tenía que ser un «espíritu universal»” (SR: 71).

La ruptura de la tradición que se realiza en la figura de Marx apunta a una transformación en la concepción de verdad. Marx rompe con la tradición occidental en el sentido en el que ya no concede la superioridad al pensamiento sobre la acción, a la contemplación sobre la política. De esta manera la verdad no estará en el ámbito de la contemplación sino que la acción vuelve a convertirse en reveladora de la verdad. No obstante, tal ruptura, al producirse en el marco de la tradición, no desvincula completamente pensamiento y acción y por ello termina convirtiendo el interés de clase en la clave para comprender la historia. De esta manera, si el interés de clase coincide con el interés de “la humanidad esencial de la especie humana” (PP: 115) y si la acción se determina según el trabajo, el trabajo termina siendo quien revela la verdad de la historia: “el trabajo es el principio de la racionalidad y sus leyes, que en el desarrollo de las fuerzas productivas determinan la historia, hacen a la historia comprensible a la razón” (PP: 116)

## ii) Historia, ciencias naturales y objetividad

Al equiparar el nacimiento del concepto moderno de historia con la ciencia moderna en un mismo marco epistemológico, Arendt se ve obligada a precisar, en primer lugar, el problema de la objetividad. En las ciencias históricas la objetividad consiste, según este marco, en la no interferencia y la no discriminación, formulando el problema en “términos modernos” (EPF: 58). Ambas actitudes descansan sobre la supuesta “extinción del yo” (EPF: 57) que proponía Ranke, la cual queda caricaturizada por Droysen como una

“objetividad eunuca” (EPF: 57) dadas las dificultades de una absoluta no intervención del yo, si atendemos a algo tan elemental como la selección del material. Con la extinción del yo, Arendt se está refiriendo a la consecuencia central de la época moderna: la alienación del hombre. Para que el problema de la objetividad fuera planteado en tales términos Arendt afirma que se tomó como modelo una pretendida ciencia natural más antigua que la ciencia histórica, de la cual la historia habría tomado las normas de objetividad con las que se constituyó como ciencia. Así es como Arendt justifica que Vico fuera capaz de citar la historia como una “ciencia nueva”. Sin embargo, Arendt se esfuerza por desmontar tal hipótesis tratando de argumentar que el vínculo existente entre ciencias naturales e históricas no permite hablar de tal precedencia temporal. Más bien, al partir de un tronco común, la ciencia nueva no fue la historia sino las ciencias naturales:

Cierto es que este carácter del pensamiento moderno se colocó por primera vez en primer plano en la ciencia de la historia, que, desde Vico, se ha presentado conscientemente como una «nueva ciencia», mientras que las ciencias naturales necesitaron varios siglos antes de verse obligadas por los resultados de sus logros a cambiar su marco conceptual obsoleto por un vocabulario que es sorprendentemente similar al usado en las ciencias históricas (CH: 252).

El problema de la objetividad histórica pone en relación el nuevo concepto de historia con las ciencias naturales, de manera que se da un trasvase de la visión del mundo desde las ciencias naturales a las ciencias sociales, dentro de las cuales se inscribió la historia por obra de Marx:

Marx fue también el padre de las ciencias sociales en este sentido puramente científico. Él fue el primero en comparar la ciencia natural con las humanidades y en —a la vez que Comte— concebir una “ciencia de la sociedad” como disciplina omniabarcadora, “suma total de las llamadas ciencias históricas y filosóficas (EC: 456).

Que las ciencias sociales (la historia) estén de acuerdo con las ciencias naturales quiere decir que son los patrones científicos, los mismos métodos y reglas de investigación las que rigen la historia. Dicho, de nuevo, en palabras de Arendt: “la insistencia en el carácter complementario de la naturaleza y la sociedad puso la base, en consecuencia, de las categorías formales y ahistóricas que empezaron a dominar las ciencias históricas y sociales” (EC: 456). El objetivo de esta relación no era sino fundar una ciencia positiva

de la historia que tuviera la ciencia positiva de la naturaleza como referencia principal. Para Arendt, Marx fue el padre de los métodos de las ciencias sociales, al mirar la Historia, “tal como ella se revela en los pronunciamientos de los grandes estadistas, o en las manifestaciones intelectuales o espirituales de un período” (EC: 452). El precio que la historia tuvo que pagar por ser asimilada a las ciencias naturales no fue sólo el de asumir un tipo de objetividad que exigía la ausencia del yo, sino la adopción del método de la causalidad y la implementación de esquemas que esperan ser corroborados. La crítica al principio de causalidad es notoria en la filosofía de Arendt y a ella nos hemos referido anteriormente. En el caso de los esquemas, Arendt alude a las preguntas que el hombre plantea a la naturaleza: son las hipótesis científicas que aplicadas a las ciencias sociales funcionan como esquemas que esperan ser corroborados por los hechos. Dice Arendt: “cualquier hipótesis con la que se acerquen a la naturaleza funcionará de un modo u otro y arrojará resultados positivos” (EC: 457). El esquema epistemológico sobre el que descansa este modo de proceder no es más que la sospecha de que la apariencia no revela la verdad y que detrás de los fenómenos se esconde el verdadero meollo de las cosas. De esta forma todos los elementos se ordenarán según la pregunta planteada. Y esto que, para las ciencias naturales implica hipótesis de investigación o preguntas sobre las que realizar la investigación, para las ciencias sociales termina por ser “más verdadero” (EC: 457) al sustentar la investigación histórica sobre categorías “desafío-respuesta”, “tipos ideales” o “lucha de clases”. Esto no es más que la “funcionalización de nuestras categorías” (EC: 458), que, para Arendt, llega a su momento culminante en los totalitarismos. El problema de la funcionalización, destacado por Arendt no es sólo la distancia inconmensurable que se produce entre las categorías y la realidad, sino que la realidad queda ordenada conforme a las categorías aplicadas haciendo más profunda aún, si cabe, la ruptura moderna ser / pensar y permitiendo que la verdad sea objeto de fabricación.

En esta línea, el principio de causalidad no es más que un esquema aplicado que espera ser corroborado. La equiparación de la recién constituida disciplina histórica con las ciencias naturales implica la asunción del principio de la causalidad, algo que, para Arendt, desvirtúa el quehacer de la historia: “quienquiera que en las ciencias históricas crea, honestamente, en la causalidad niega, de hecho el objeto propio de su ciencia” (DHA: 42). La causalidad es, para Arendt, una categoría preconcebida más, al estilo de los “tipos ideales” o del esquema “estímulo-respuesta” y, como tal, no deja de ser una

generalización o una categorización que, para la pensadora alemana, “oscurece la luz natural de la propia historia” (DHA: 42). La razón principal es que la aplicación del principio de causalidad anula toda luz que la particularidad pueda ofrecer a la historia, convirtiendo a ésta en la “muerta monotonía de la mismidad” (DHA: 42). Estamos de nuevo a las puertas del proceso.

Lo que tienen en común las ciencias naturales y la nueva ciencia de la historia es que la disociación entre pensamiento y realidad ha llevado a proponer categorías y generalizaciones con las que concebir de modo global la realidad. En el caso de la historia, el proceso se ha convertido en el nuevo todo conforme al que aproximarse a la realidad. No obstante, dado que las apariencias ya no revelan la verdad, las categorías con las que tratamos de ir más allá de los fenómenos serían las únicas capaces de ofrecer luz ante la oscuridad del proceso.

### iii) Esquema y significado

Precisamente la oscuridad es una de las caracterizaciones con las que Arendt trata de presentar la situación del hombre contemporáneo. Siguiendo a Tocqueville, asume que la oscuridad de la mente deriva del hecho de que el pasado ya no arroja luz sobre el presente. Además, insistiendo en la misma idea titula *Hombres en Tiempos de oscuridad* su reseña sobre personalidades relevantes para el mundo contemporáneo. Si de oscuridad hablamos es porque la luz natural de la propia historia ha sido oscurecida por un concepto moderno de historia en el que la imposición de categorías impide el brillo de la propia luz de la historia, dada por los particulares. Arendt va a ver en ello, el golpe definitivo asestado a la política (el arte de los particulares). Por eso afirma Arendt:

Marx, al saltar de la filosofía a la política, llevó las teorías de la dialéctica a la acción, con lo que hizo que, mucho más que antes, la acción política fuera más teórica, más dependiente de lo que hoy llamaríamos ideología. Además, dado que su resorte no era la filosofía en el viejo sentido metafísico sino la filosofía cartesiana de la duda, tan específicamente como en el caso de la filosofía de la historia hegeliana o del resorte kierkegaardiano, superpuso la «ley de la historia» a la política y terminó por perder el significado de la acción no menos que del pensamiento, de la política no menos que de la filosofía, cuando insistió en que ambas eran meras funciones de la sociedad y de la historia (EPF, 36)

Apreciamos cómo fue la epistemología de la sospecha (filosofía cartesiana de la duda) el motivo fundante para superponer la totalidad de la historia sobre los particulares y cómo el funcionalismo contemporáneo condenó a la política y la filosofía a depender de la “ley de la historia” la cual operaba con los esquemas preestablecidos (ideología) para ordenar los particulares. De esta forma se produjo lo que Arendt llama una suplantación de la política por la historia cuando la perspectiva de una historia universal cambió de acento pasando de la contemplación a la acción, del pasado al futuro, de Hegel a Marx. Hegel vive en la satisfacción del tiempo presente por lo que no impone fines a la voluntad política (mostrando un gran instinto político). Marx, en cambio, utilizó el enfoque histórico-universal para introducir el “mortal principio antipolítico en la política” (DF: 72). Este principio antipolítico no es otro que aplicar a la historia las categorías preconcebidas con el fin de llevar a la misma principios de actuación aplicando un “único contexto funcional” (PP: 109) en que subsumir cultura, política, sociedad, economía, terminando por convertir el proceso y la historia en algo absolutamente discrecional y arbitrario. Una vez que Marx concibe la acción como “vehículo del pensamiento” y la política como la “única actividad inherentemente filosófica” (KMT: 66), la aplicación de las hipótesis de trabajo (lucha de clases, en su caso) abre la puerta para que cualquier esquema pueda ser aplicado. De esta forma la filosofía de la historia de Hegel se ha convertido en Marx en una historia que puede ser fabricada conforme a un esquema. Por eso, si “el proceso, que por sí solo da sentido a lo que lo lleve adelante, ha adquirido así un monopolio de universalidad y significado” (EPF: 73) puede ser diseñado, a partir de Marx, conforme a unas categorías preconcebidas que encontrarán en el proceso su autocumplimiento.

Aquí es donde se encuentra el quicio que nos hace entender la falta de significado del mundo moderno con el que iniciábamos el capítulo. Dicha falta de significación se debe a la identificación entre fin y significado que se lleva a cabo en la época moderna. Al privar de significado las acciones particulares y ofrecer un esquema general que diera significado, se eliminó del mundo de los hombres cualquier atisbo de significación y las diferencias fundamentales que hay entre significado y finalidad, particular y general desaparecieron. Arendt reprueba, por ello, las filosofías utilitarias al estar basadas en el esquema medios fines y convertir esos fines en nuevos medios. La cadena no terminaría nunca. El problema de la verdad se resuelve así en el problema de la falta de significado.

Tanto las filosofías utilitarias como la filosofía de la historia, en su forma final marxiana, confundieron el esquema con el significado (dando la mayor relevancia posible a la praxis entendida como hacer o fabricar). Sin embargo el significado (la verdad no deja de ser un tipo de significado) para Arendt no se puede fabricar sino que es objeto de desvelamiento. Citando a Arendt:

...lo que se considera como una significación no es en realidad más que un esquema y, dentro de las limitaciones del pensamiento utilitario, sólo los esquemas pueden tener sentido, porque son los únicos que se pueden hacer y, por el contrario, los significados – como la verdad – sólo se pueden descubrir o desvelar a sí mismos (EPF: 90)

Arendt reprocha a Marx ser el primero en confundir esquema con significado iniciando la costumbre según la cual los historiadores han venido proponiendo cualquier esquema esperando encontrar en él el significado de la historia, con la consiguiente “ruina de lo fáctico” (EPF: 91) y la suplantación de política por la historia. Consecuencia de dicha suplantación es la anulación de la capacidad para hacer distinciones, algo vital en el pensamiento de Arendt. Ella denuncia “la preocupación por la historia, el progreso de la libertad más que por las formas de gobierno” (EPF. 106) y la confusión entre tiranía y autoridad, entre poder legítimo y violencia, etc.

A pesar de este sombrío panorama, Arendt confía en ofrecer una salida al hombre contemporáneo. El nihilismo como forma de historicidad sería incapaz de ofrecer alternativa a la carencia de sentido del hombre contemporáneo. Será la historicidad como camino, al estilo de Heidegger, la que, practicada por Arendt como otra forma de hacer historia, ofrezca posibilidades de sentido a los hombres en estos tiempos de oscuridad. La desconstrucción del concepto moderno de historia no es la motivación última de la filosofía de Arendt, sino, a partir de ello, encontrar las posibilidades de rehabilitar, ontológicamente, el mundo, la historia y la política que habían quedado aniquiladas por el fenómeno totalitario. Por ello, concluimos el capítulo con unas palabras de Arendt, en extremo indicativas: “incluso si no existe la verdad, el hombre puede ser verdadero, e incluso si no hay certeza confiable, el hombre puede ser digno de confianza” (CH: 306)

## Capítulo IV. El acontecimiento. La creación de nuevos espacios para la historia, el juicio y la política

---

*...para que las verdades (tercer término, el pensamiento) suplementen a los mundos (segundo término, la lógica) cuyo múltiple puro es el ser (primer término, la ontología), nosotros necesitamos una causa evanescente, que es exactamente lo contrario del Todo: un esplendor abolido, al que denominamos el acontecimiento” (Badiou, A. Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2)*

Con el desmantelamiento del moderno concepto de historia Hannah Arendt destaca las raíces de la crisis del mundo contemporáneo a la que aludíamos el comienzo. En tal moderno concepto de historia se hacían evidentes las carencias hermenéuticas en relación con los acontecimientos del siglo XX: el problema para comprender los totalitarismos no sólo resulta de la desproporción entre su monstruosidad y nuestras categorías morales y patrones de juicio, sino de la posibilidad de ser justificados en el marco del moderno concepto de historia. En este sentido, el cuestionamiento de la verdad, objetividad y significado con que terminábamos la sección anterior son más que pertinentes. Ahora bien, una vez realizada tal deconstrucción, nos preguntamos dos cosas. En primer lugar, si Arendt rechaza de plano toda la modernidad o sólo su marco interpretativo. En segundo lugar, qué asume y qué propone la pensadora alemana.

a) Respecto la modernidad, afirmamos que Arendt asume la relevancia de las revoluciones modernas. Las revoluciones modernas (francesa y americana) son positivamente valoradas por Arendt porque, tras la secularización del mundo moderno, suponen la puesta en juego de lo político como tal por primera vez en mucho tiempo. Sin embargo, el valor de las revoluciones modernas no puede garantizarse en el concepto de historia que surge en la época moderna, ya que la entidad de los acontecimientos se pone en valor únicamente en función del proceso total. La singularidad de las revoluciones no quedaría, así, garantizada. Para Albercht Wellmer, Arendt habría propuesto que las revoluciones modernas, en cuanto constitución de nuevos marcos de referencia, habrían roto la linealidad de la historia:

Arendt describe la *Constitutio Libertatis* como la apertura de un mundo, como la ruptura del *continuum* de la historia, como un reinicio radical, y se opone a cualquier relación a nivel de fundamentos entre los impulsos políticos de libertad en la modernidad y el universalismo de los derechos humanos en la tradición liberal (Wellmer, 1998: 71).

Si Wellmer habla de ruptura y de *continuum* es porque está comprendiendo las revoluciones modernas desde el moderno concepto de historia. Aún a riesgo de incurrir en anacronismo, el comentarista de Arendt se da cuenta de la contradicción existente en el mismo corazón de la época moderna: surgen las revoluciones modernas con un sello identitario propio y surge, también, la continuidad histórica que se plasma en el moderno concepto de historia. Bien es cierto que las revoluciones modernas se dieron antes del triunfo del moderno concepto de historia y que sólo fueron incorporadas al moderno concepto de historia con posterioridad, si seguimos la tesis de Arendt.

Por ello, aparece el carácter ambiguo de Arendt en torno a la modernidad. Los estudiosos así lo han destacado. Benhabib (1996) señala el carácter "renuente" o "reacio" de Arendt hacia la modernidad. Fernández-Flórez (2007) va más allá, al considerar la índole "antimoderna" de la filosofía de Arendt. Creo que se trata de apreciaciones apresuradas. La crítica a lo moderno en Hannah Arendt se inscribe en el marco conceptual de la modernidad. Aunque invoque la política agonal griega o el valor de la tradición, no se puede olvidar que asume decididamente la crisis metafísica contemporánea. Es más, su filosofía pretende responder a las perplejidades que supone la ruptura de la tradición, en un intento de restañar las heridas sufridas. Los ejercicios de pensamiento político de *Entre*



*el pasado y el futuro*, son precisamente eso: ejercicios mentales para comprender la situación actual. Estos ejercicios no pueden entenderse descontextualizados: tienen lugar reconociendo y asumiendo que pensar y ser ya no van de la mano.

Además, la modernidad de Arendt se aprecia en la metodología empleada. Aquí se muestra que tanto Arendt como Heidegger (y ambos en dependencia de Nietzsche) hacen algo que un reaccionario no hubiera hecho: destruir. Lo ilustramos con un ejemplo. Arendt cita a Gilson y lo pone como ejemplo de lo que el tradicionalismo católico había hecho. Es decir, ante la crisis del siglo XX, Gilson vuelve la mirada al pasado y se compromete con lo que él llama la *philosophía perennis*, encarnada en la filosofía cristiana (algo para él perfectamente justificable). Gilson no destruye sino que investiga, rescata, justifica, actualiza y se apropia del pensamiento cristiano. Arendt destruye los conceptos y no justifica el pensamiento anterior, sino que lo interpreta desde su propia posición. Además modifica, en muchos casos, el pensamiento de los autores con los que dialoga como hace con Benjamin, Descartes, Kant o el mismo Heidegger. Es en este sentido, en el que Arendt es moderna.

Precisamente su modernidad va a llevarla a propuestas que pueden parecer antimodernas, pero que, en mi opinión, lo que hacen es extender la modernidad más allá de sí misma. De hecho creo que podríamos hablar en Arendt de una modernidad de “segundo orden”, siguiendo a Richard Wolin (2011). Quiere esto decir que podemos distinguir una modernidad alineada con el historicismo y con la expansión del pensamiento político occidental (conceptos de primer orden) y una modernidad con “conceptos de segundo orden” (Wolin, 2011: 745) que vendrían a corregir positivamente la tendencia homogeneizadora de los primeros. Arendt pertenecería a esta segunda línea de la modernidad.

b) En esta modernidad de segundo orden nos preguntamos qué asume y qué propone Arendt. Tiene presente la ambigüedad que hemos descrito: admite que las revoluciones modernas significaron el triunfo del acontecimiento singular en su sentido político y asume que el moderno concepto de historia impide reconocer su relevancia

hermenéutica. Tal aceptación no implica conformidad, sino más bien la búsqueda de una salida y la explicitación de una propuesta. La salida se encuentra en la historia antigua: rescatar la singularidad del acontecimiento. La propuesta consiste en romper el *continuum* del moderno concepto de historia para liberar las posibilidades del acontecimiento.

(i) La historia antigua y el acontecimiento. La singularidad del acontecimiento es rescatada desde el marco de la historia antigua. Si Arendt presenta un moderno concepto de historia lo hace desde la comparación con el antiguo concepto de historia, en el que Heródoto y Tucídides se convierten en interlocutores privilegiados. Arendt contrapone la vida en sentido biológico con la capacidad humana para generar una biografía (vida en sentido biográfico). La historia, entendida en el sentido de los antiguos, se corresponde con todo aquello que sea capaz de romper los ciclos biológicos de la naturaleza y que, por lo tanto, sea extraordinario:

Para nosotros es difícil comprender que las hazañas y trabajos de que son capaces los mortales y que se convierten en el tema de la narración histórica, no se vean como partes de un todo o de un proceso; por el contrario el acento está siempre en situaciones y gestos singulares (EPF: 50).

Arendt está describiendo el proceder de los antiguos, pero lo hace desde el moderno concepto de historia (el proceso como un todo). Por eso, puede insistir en que los antiguos destacaban la singularidad de los hechos particulares descubriendo en ellos el sentido que el moderno concepto de historia reserva para el proceso total.

El acontecimiento era el eje central del concepto antiguo de historia. Arendt atiende al sentido que el acontecimiento tenía tanto para los griegos como para los romanos. De los antiguos griegos Arendt rescata la grandeza y la imparcialidad de los acontecimientos particulares y de los romanos la enseñanza contenida en cada evento singular. Ambos, griegos y romanos, conformaron el antiguo concepto de historia cuyo marco epistemológico fue roto por el moderno concepto de historia.

En la Grecia anterior a la filosofía, la historia une su suerte a la poesía, ya que ambas disciplinas habrían ido de la mano al considerar como supuesto básico el hecho de que,

por un lado, había que contar con la inmortalidad de la naturaleza y, por otro, con la mortalidad de los seres humanos. Por ello, el criterio fundamental de la historiografía antigua fue la “grandeza” y el objetivo último la preservación de las acciones humanas en el curso del tiempo. Así, la grandeza posibilitaba romper los ciclos naturales y con ello, facilitaba el recuerdo. La paradoja griega consistía en que la grandeza fue entendida en términos de permanencia, pero dicha permanencia fue ligada a las actividades más perecederas que el hombre puede hacer: la política.

En efecto, el asunto de la historia es, para los antiguos, la misma trama de relaciones humanas, que para Arendt constituye la esencia de la política: “con Heródoto, palabras, proezas y acontecimientos - es decir, las cosas que sólo deben su existencia a los hombres - se convirtieron en el tema de la historia” (EPF: 52). Arendt concentra en su ya conocido binomio *praxis – lexis* el contenido de la historia para los antiguos (contenido también de la categoría “acción” para ella). Así, en la raíz del antiguo concepto de historia, Arendt vincula política e historia. Los hombres conseguían immortalizarse gracias a la grandeza de sus acciones. Si la naturaleza es inmortal, quienes pretendan acercarse a la naturaleza están obligados a hacer algo extraordinario y fuera de lo común. De esta forma la grandeza es el primero de los criterios de la práctica histórica de la antigüedad.

El segundo criterio es la "imparcialidad". La imparcialidad de Homero o la objetividad de Tucídides se apoyan en el mismo carácter del acontecimiento. El hecho de que estemos ante lo extraordinario (lo que rompe el curso de los ciclos naturales) desvela el carácter resplandeciente del evento. Por eso, si el acontecimiento brilla por sí mismo, la imparcialidad consiste en relatar lo que ha ocurrido y recoger tal brillo. Por eso, para Arendt la historia y la poesía de los antiguos no son sino la imitación de la acción. Las lágrimas de Ulises al escuchar sus propias hazañas lo confrontan con el resplandor de lo que él mismo había hecho.

Al descubrimiento griego hay que sumar, el genio romano. Roma descubrió que cada hecho histórico otorgaba su propia lección. Y esto implica que la significación histórica

se apoya en los acontecimientos particulares, no en el proceso. Es esta la principal diferencia del antiguo concepto de historia con el moderno concepto de historia:

Mucho más importante es que la historiografía griega y romana, por muy distintas que sean entre sí dan por sentado que la significación, o como dirían los romanos, la lección de cada hecho, hazaña o acontecimiento se revela en y por sí misma (EPF: 73).

Esto no implicaba para los antiguos que la causalidad o el contexto histórico quedaran sin valor. Arendt se empeña en explicar que el acontecimiento llevaba en sí mismo las posibilidades de comprensión: “la causalidad y el contexto se veían a la luz que el mismo hecho brindaba” (EPF: 73). Es decir, el hecho histórico iluminaba una parte del espectro de los asuntos humanos sin la necesidad de invocar un significado que viniera del proceso global. Dice Arendt: “toda acción o acontecimiento contenía y desvelaba su parte de significado «general» dentro de los límites de su forma individual y no necesitaba un proceso de desarrollo y absorción para volverse significativa” (EPF: 73).

De esta forma, la salida al moderno concepto de historia es, para Arendt, la recuperación del acontecimiento, tomando como ejemplo el modo de practicar historia que tenían griegos y romanos. Ahora bien, ¿cuál es su propuesta?

(ii) La ruptura del *continuum*. La propuesta de Hannah Arendt es romper el *continuum* del concepto moderno de historia a partir del acontecimiento. Si el antiguo concepto de historia reconoce la relevancia del hecho particular y Arendt pretende romper el hechizo totalizante del concepto de historia que sale de la modernidad, podemos preguntarnos si es posible regresar al concepto antiguo de historia. La respuesta es no. Arendt es plenamente consciente. Asume que las revoluciones modernas son singularmente relevantes y que, consideradas desde el antiguo concepto de historia, podrían haber sido destacadas entre las hazañas de Homero, las descripciones de Heródoto o las crónicas de Tucídides. Sin embargo, el hecho de que hayan tenido lugar en la época moderna implica, para Arendt, ser consideradas como un “tesoro perdido” (SR: 296). No han podido desplegar su virtualidad hermenéutica. Para que eso ocurra, hay que liberarlo.

La propuesta de Arendt es recuperar el acontecimiento como quicio sobre el que articular una nueva forma de hacer historia y política. Es más, el acontecimiento le va a permitir proponer alternativas de sentido a lo que ella previamente ha destruido.

En este último capítulo se destaca esta propuesta de Hannah Arendt. No es un planteamiento explícito en su filosofía, sino que opera como una base de presupuestos hermenéuticos. No siempre alude a ellos y, en muchas ocasiones, los da por conocidos. Por eso, en esta sección procuramos sacarlos a la luz.

Contamos con una dificultad añadida. Arendt se queda a medio camino y esto por dos razones. La primera porque Arendt murió cuando estaba adentrándose en la cuestión clave: el juicio. Fue al final de su vida cuando se dedicó a las cuestiones que se presentan en este apartado: el papel político de la narración y la relevancia de los “ejemplares” en el ejercicio del juicio. No pudo completar el trabajo y nos dejó algunas líneas dispersas difíciles de agrupar. La segunda dificultad proviene de la propia complicación de la empresa a realizar. Hacer girar la política o la historia sobre algo que ella misma trata de caracterizar (el acontecimiento) hace confusa la justificación. Creo que Arendt no dejó suficientemente claro qué es un acontecimiento y eso va a condicionar las idas y venidas por los diferentes temas. Aun así, merece la pena el esfuerzo de clarificación. Es aquí donde su pensamiento se tiñe de color y donde las sugerencias para el futuro se hacen más fuertes.

Esta tesis comenzaba contemplando la situación de partida de la filosofía de Arendt. Si en el primer capítulo se constataba que la historia, el juicio y la política quedaban en entredicho tras la práctica totalitaria, ahora se expone cómo Arendt se las ingenia para tratar de rescatarlos. La clave está en el acontecimiento. En lo que sigue exponemos, de modo sistemático, los tres ámbitos que Arendt recupera desde el acontecimiento. Lo hacemos de este modo para distinguir problemas que, aunque en Arendt se encuentren entrelazados, presentamos didácticamente en campos separados. Por ello, el capítulo sigue la siguiente estructura:

- i. El acontecimiento
- ii. La recuperación de la historia
- iii. La segunda teoría del juicio
- iv. La rehabilitación de la política

## 1. El acontecimiento

Claude Habib tituló *Penser l'événement* a la reunión de una serie de artículos de Hannah Arendt para el público francés<sup>86</sup>. El título nos indica el interés que el acontecimiento despertó en el mundo académico. En efecto, el acontecimiento se convirtió en la segunda mitad del siglo XX en uno de los pilares sobre los que hacer filosofía y practicar la historia. Tanto la renovación de la *Escuela de los Anales*, como las posibilidades abiertas a la hermenéutica han centrado sus esfuerzos en recuperar el acontecimiento. Así, de Heidegger a Deleuze y de Nora a Ricoeur, el acontecimiento impregna la reflexión contemporánea explorando formas alternativas de pensar el tiempo, la singularidad y la diferencia<sup>87</sup>. Autores tan destacados como Derrida, Badiou o Deleuze, por poner un ejemplo, han abordado las posibilidades que el acontecimiento ofrece a la tarea filosófica<sup>88</sup>.

Se trata como indica Ricoeur del retorno del acontecimiento<sup>89</sup>. Ahora bien, ¿dónde se encontraba? Olvidado tras el velo del historicismo y la metafísica homogénea de la filosofía de la historia. En el énfasis de la filosofía y la historia por el acontecimiento se aprecia un destacado esfuerzo por pensar más allá de la identidad y la sustancia.

---

<sup>86</sup> Arendt, H. Habib, C. (ed). (1989). *Penser l'événement*, Paris: Belin.

<sup>87</sup> Visión sinóptica: Trebitsch, M. (1998). "El acontecimiento, clave para el análisis del tiempo presente" *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 20: 29-40; Ver también: Morin, E. (1972) "Le retour de l'événement" en *Communications*, 18: 6-20; Nora, P. (1974) "Le retour de l'événement" en Le Goff, J. & Nora, P. (dir.) *Faire de l'histoire*, vol. I: *Nouveaux problèmes*, Paris: Gallimard: 210- 229.

<sup>88</sup> Badiou, A. (1988) *L'être et l'événement*, Paris: Seuil; Derrida, J. (2013). *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Madrid: Arena; Derrida, J. (1998) "Firma, acontecimiento, contexto" en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra: 347-372; Deleuze, G. y Guattari, F. (2008). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. 8º éd. Valencia: Pre-Textos; Deleuze, G. y Guattari, F. (1991/2005). *Qu'est-ce que la Philosophie?* París: Minuit; Deleuze, G. (2002). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu; Deleuze, G. (2005). *Lógica del Sentido*. Barcelona: Paidós.

<sup>89</sup> Ricoeur, P. (1992). "Le retour de l'événement" en *Mélanges del'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 104 (1): 29-35.

En cuanto a Arendt, la renuencia primero y la tardía recepción de su pensamiento, después, han impedido que sea un interlocutor frecuente en la discusión sobre el acontecimiento. No obstante, estimo necesario recuperar la aportación de Arendt. El hecho de su relación con Heidegger, la denuncia del totalitarismo como “acontecimiento central de nuestro mundo” (EC: 372) o la dimensión fenomenológica del análisis al final de su vida son motivos más que suficientes para abordar esta cuestión.

Si Arendt no dejó suficientemente claro qué es un acontecimiento no se debe a la falta de intención, sino, más bien, a la transversalidad de la cuestión. Un acontecimiento es lo que “aparece” cuando consideramos la singularidad de los hechos sin atender al proceso global. Los acontecimientos pertenecen al mundo de los fenómenos. Un acontecimiento es igual a su “apariencia” (VE: 33). Y como, para Arendt, ser y apariencia coinciden, la apariencia de un acontecimiento es igual a su ser. Desde aquí Arendt pretende recuperar el ser de los acontecimientos históricos para que puedan alumbrar sentido, independientemente de lo que el moderno concepto de historia haya querido imponer.

Es, precisamente, la noción de progreso (alma vertebradora del concepto moderno de historia) la que ha convertido las apariencias en “funciones del proceso vital” (VE: 40), disipando de esta forma la certeza de poder alcanzar la verdad en este mundo. Nada más lejano del interés de Arendt. La crítica a la filosofía de la historia de Hegel venía porque al concebir el proceso como depositario de la verdad, privaba a la vida de los hombres del posible encuentro con la verdad. Entender los totalitarismos como un momento del gran proceso histórico habría privado a Hannah Arendt de todo intento de comprensión, pero, como vimos, “comprender” ha sido la meta de la filosofía de Arendt. Considerar los fenómenos históricos en su singularidad es lo que permite comprender el ser de cada uno. Por eso, al rescatar el acontecimiento singular Arendt pretende garantizar que los hombres encuentren la verdad en el lapso de su tiempo vital. Arendt se propone hacer historia desde el acontecimiento.

En lo que sigue caracterizamos el acontecimiento a través de cuatro puntos que emergen de los textos de Arendt: la apariencia, la incausalidad-cristalización, la imprevisibilidad y su carácter narrativo.

#### a) La Apariencia

El acontecimiento es apariencia y como tal se basta a sí mismo. Recordemos las dos afirmaciones fundamentales de *La Vida del Espíritu*. Arendt proclama la “supremacía de la apariencia” (VE: 37) y rechaza que haya que atribuir a la “causa” (el Ser o la Verdad) un “rango de realidad más elevado que el efecto” (VE: 38). Desde estos presupuestos, Arendt se alinea con la fenomenología clásica. Arendt renuncia a la demostración de la apariencia (y por lo tanto del acontecimiento). En su lugar prefiere centrar los esfuerzos en garantizar unas condiciones elementales para la mostración del mismo.

El acceso al fenómeno / acontecimiento no puede hacerse sino desde el fenómeno / acontecimiento mismo. Según Marión el propósito fenomenológico consiste en “dejar que la aparición se muestre en su apariencia según su aparecer” (2008a: 41). Pero eso no implica que la mera presencia del fenómeno no pueda verse dotada de sentido. El mismo fenómeno nos empuja a “dar-un-sentido o, más exactamente, a reconocer el sentido que el fenómeno se da de sí mismo y a sí mismo” (Marion, 2008a: 42). Esto conlleva apreciar la ausencia de operaciones categoriales previas a la constitución de un fenómeno.

La apariencia del fenómeno nos envía al Heidegger de *Ser y Tiempo*. En el §7 de *Ser y Tiempo* decía: “Para la ulterior comprensión del concepto de fenómeno es de fundamental importancia ver cómo lo nombrado en las dos significaciones de φαινόμενον (“fenómeno” = lo que se muestra, y “fenómeno” = apariencia) tiene, por su estructura misma, interna coherencia” (Heidegger, 2012: 38). Arendt sigue este mismo esquema en el apartado titulado “La naturaleza fenoménica del mundo” de *La Vida del Espíritu*, donde al sustentar que “en este mundo [...] ser y apariencia coinciden” (Arendt, 2002, 31) se alinea con el primer principio de la fenomenología recogido por Michel Henry (2010).



El “aparecer” arendtiano es constitutivo del mundo, pero en un sentido diferente al mundo de la fenomenología. En Arendt el mundo es la suma de lo que hacen los hombres: tanto los objetos fabricados como las instituciones fundadas. La condición insoslayable para la constitución del mundo es la “pluralidad” de los hombres (Arendt evita hablar de naturaleza humana). Esta pluralidad permite que la aparición sea *conditio sine qua* para apropiación de la misma identidad, la cual tiene lugar gracias al espacio de aparición. Cuando Arendt critica los totalitarismos lo hace desde este presupuesto. Lo que hacen el nazismo y estalinismo es anular dicho espacio impidiendo que los hombres puedan descubrir su especificidad. La aparición es siempre la aparición de un “quien” en el espacio público. Sin dicho espacio no hay quiénes. Arendt ontologiza la política. Algunos autores (Fernández-Flórez) señalan que Arendt extrae las consecuencias políticas que Heidegger no escribió. La ontologización de la política se hace en diferentes sentidos. Heidegger ontologiza el Estado y su relación con el pueblo alemán: “le vemos «ontologizar» la relación entre el Estado y el pueblo y presentarla como el equivalente exacto de la relación entre el ser y el ente” (Faye, 2009: 220). La ontologización de Arendt no apunta a ninguna estructura fundada, sino a las condiciones que hacen de los hombres seres políticos. En este sentido y teniendo como perspectiva el mundo fenoménico, el “nacimiento” es la condición ontológica para aparecer en este mundo y está a la base de toda posterior aparición.

La crítica a los totalitarismos no es sólo histórica, moral o política; es ontológica. Ellos han privado a los hombres de su constitución ontológica: la aparición primera del nacimiento queda truncada. Sin embargo, advertimos una posible contradicción en la exposición de Arendt, ya que los totalitarismos son efectivamente un “acontecimiento” y como tal así aparecen en el mundo de los fenómenos. Que un “acontecimiento” pueda cercenar la posibilidad de aparición de otros fenómenos (al atentar directamente contra la natalidad de los hombres) no deja de sorprender al lector de Arendt.

Arendt no es una escritora sistemática, pero sí descubrimos una posible salida a dicha contradicción. La destrucción del concepto moderno de historia tiene como meta sacar a la luz otros acontecimientos, cuya principal virtud es generar espacios de aparición. Las

revoluciones modernas son el contrapeso a los totalitarismos. Si el “acontecimiento” totalitario cierra el espacio a la libertad, las revoluciones francesa y americana se elevan como los acontecimientos, nacidos desde la libertad, donde el espacio de aparición es especialmente guardado y protegido (especialmente en el caso de la americana).

b) Incausalidad – cristalización

Arendt parte de la suficiencia de la mera apariencia (y el acontecimiento lo es) para rechazar la “falacia metafísica” (VE: 38) de la superioridad de la causa (Ser o Verdad) sobre el efecto (la nuda apariencia). Arendt vuelve a coincidir con la fenomenología. En esta ocasión, la fenomenología indica las dos marcas de negentropía que presenta el acontecimiento: el efecto tiene tanta o más realidad que la causa y sólo el efecto es presente (ya que la causa sólo mantiene su presencia a través del efecto). Con ello, la fenomenología no considera el acontecimiento desde su aspecto metafísico (principio de causalidad). Jean-Luc Marion utiliza la imagen del “arribo” para comprender el acontecimiento como fenómeno y no como efecto; afirma que el acontecimiento “no tiene causa adecuada y no puede tenerla” (Marion, 2008a: 279).

Arendt apuesta por un modelo fenomenológico, pero la motivación es histórica y hermenéutica. Que el totalitarismo sea un fenómeno y como tal esté dotado de novedad exige una justificación:

La novedad puede manipularse si el historiador se aferra a la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos por una cadena de causas que terminaron por llevar a ellos... La causalidad, sin embargo, es una categoría enteramente extraña y falseadora en las ciencias históricas (Arendt, 2005: 386).

Del texto colegimos el rechazo de Arendt al principio de causalidad, sabiendo que el Totalitarismo, como acontecimiento no puede ser pensado por los medios ordinarios de la metafísica. Arendt pretende realizar un ejercicio hermenéutico, el cual no puede ser arrastrado por las corrientes historicistas (con sus correspondientes supuestos metafísicos). La novedad sin precedentes del acontecimiento totalitario no puede ser justificada de forma causal. Por esta razón Arendt procede, como ya vimos, aislando “diferencias fenoménicas” (EC: 487), lo cual implica no hablar de causas sino de elementos y no hablar de causalidad, sino de cristalización. Cuando Arendt afirma que

“el acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste” (EC: 387), está adoptando la misma dirección que permite a los fenomenólogos afirmar que el “acontecimiento suscita sus causas” (Marion, 2008a: 282).

Fina Birulés se refiere a este proceder de Arendt como “metáfora de la contingencia” (2006: 44). Es decir, un fenómeno se produce de una manera pero podría haberse producido de otra. Para Disch (1994), Arendt habría asumido el concepto de cristalización de la lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant, quien, a su vez, habría tomado el concepto de la ciencia química: un precipitado nos permite decantar un sólido cristalino a partir de ciertas mezclas. Disch se refiere a la expresión kantiana *durch Anschließen* (Kant, 2003, 321, §58), traducida como “reunión repentina”, “unificación súbita” o “cristalización” según los autores. Dado que Marx y Benjamin también utilizan la expresión y Arendt no es ajena al pensamiento de ambos resulta sumamente complejo dirimir si toma la expresión prestada directamente de Kant o le llega a través de los autores mencionados. Además, para ella, la libertad humana induce a tal cristalización: “esta misma cristalización nunca puede deducirse de sus propios elementos, sino que viene causada invariablemente por algún factor que yace en el reino de la libertad humana” (EC: 389). Si la perspectiva fenomenológica le permite escapar de la metafísica de la causalidad, no lo hace “al modo de Husserl o Heidegger” (Young-Bruehl, 1993, 514). Lo político motiva, de manera decisiva, la perspectiva de Arendt. La búsqueda de una ontología de la política le llevará a soslayar la “naturaleza humana”, prefiriendo apostar por la pluralidad humana, eligiendo el término “condición humana”. Así, podríamos entender que, aunque en relación con el acontecimiento adopte una posición fenomenológica, busque en la libertad humana el factor que determina de la cristalización del mismo.

### c) Imprevisibilidad – Novedad

La Revolución Húngara, dice Arendt, fue algo “inesperado” y “pilló por sorpresa” (KMT: 70). En cuanto a las revoluciones americana y francesa indica lo mismo. También destaca la propuesta de la “revolución espontánea” de Rosa Luxemburgo. Los comentaristas de Arendt señalan que su interés reside, precisamente, en restituir el significado del acontecimiento particular sin la necesidad de un proceso (Barder y McCourt, 2010). Ello conlleva pensar el acontecimiento más allá de la insuficiencia cronológica ordinaria

(Vázquez, 2006). La imprevisibilidad del acontecimiento se debe a la libertad humana. Por eso, indicábamos que la cristalización se producía por “algún factor de la libertad”, la cual tiene, para Arendt, un fundamento ontológico. La libertad recorre su obra de principio a fin. En la última obra, *La vida del Espíritu*, hallamos un amplio apartado dedicado a la “Voluntad”. Pero es en los comienzos, en su tesis doctoral, donde nos encontramos con la fundamentación ontológica. En esta tesis de juventud analiza el concepto de amor en San Agustín. Allí destaca que, en la relación de Dios con la criatura, el hombre tiene un doble origen en el tiempo, humano y divino. El tiempo humano comienza con el “nacimiento” el cual, garantiza la presencia de los hombres en este mundo y les posibilita actuar en él. El nacimiento introduce la novedad en el mundo y permite que, desde ese momento, los hombres sean agentes de novedad de forma no programada. La imprevisibilidad está fundada, así, en la condición humana. Por ello, y tras exponer la desolación que sigue a los totalitarismos, Arendt termina *Los Orígenes* refiriéndose a la libertad con las siguientes palabras: “se identifica con el hecho de que los hombres nacen y que por eso cada uno de ellos es un nuevo comienzo, y con cada uno comienza de nuevo, en cierto sentido, el mundo” (OT: 625). Es decir, el mundo, constituido fenoménicamente, es inseparable de la libertad humana, y esta se caracteriza por su intrínseca indefinición. Curiosamente Arendt vuelve a coincidir con la reciente investigación fenomenológica, donde la excedencia del acontecimiento “indefine” el mundo (Marion, 2008a: 286) desde una manifestación sin constricciones.

#### d) El carácter narrativo

Arendt destaca el papel central del narrador en la consideración significativa del acontecimiento. En primer lugar, la narración permite que los acontecimientos puedan salvarse del olvido y, de esta manera, alimentar el mundo fenoménico al cual llegan los hombres con su nacimiento. Arendt considera fundamental el carácter comunicable del evento. Remite a Heródoto al afirmar que el relato del narrador se escribe “para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros... queden sin realce” (EPF: 276). En segundo lugar, la narración es fundamental para salvar la fragilidad de las acciones humanas. Es decir, las acciones humanas son irrevocables e “irreversibles” (EPF: 272), pero son, al mismo tiempo, extremadamente sutiles y susceptibles de no ser captables para otros seres humanos. Por eso, la narración es el

medio para hacer significativas las acciones humanas (que son el meollo de los acontecimientos). Dice Arendt: "... en esa narración, los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren cierto significado humanamente captable" (EPF: 275). El narrador tiene un papel activo, ya que el posible desvelamiento de la verdad del acontecimiento depende del ejercicio narrativo. La aceptación del mundo se realiza por la mediación del narrador y en esto consiste la "veracidad". Se trata de un concepto de verdad muy cercano al de Heidegger cuando afirma que: "de esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar por la que, también en palabras de Isak Dinesen, «al fin tendremos el privilegio de ver y volver a ver, y eso es lo que se llama el día del juicio»" (EPF: 275-276).

Además, el carácter narrativo de los acontecimientos permite que éstos aporten su carácter peculiar al mundo de los fenómenos. Por ejemplo, a propósito de la Revolución Húngara dice Arendt: "su grandeza está asegurada por la tragedia que los hechos representaron" (Arendt, 2007: 67). En este caso los acontecimientos quedan singularizados por su grandeza, la cual se determina en virtud del carácter trágico.

Por último, en la narración de los acontecimientos está en juego la dignidad humana. Contar un acontecimiento implica rescatar y poner en juego la posibilidad hermenéutica de la singularidad. Precisamente la posibilidad de reconciliación con el mundo asegura la dignidad humana. De ahí, la insistencia en la necesidad de comprensión de los acontecimientos. Como afirma uno de sus comentadores:

Juzgar una situación verdaderamente humana es aceptar la potencial tragedia presente en las circunstancias en las que se ejerce y se lleva a su límite la responsabilidad humana. Esto ayuda a explicar por qué Arendt asocia la facultad de juzgar con el sentido de la dignidad humana (Beiner, 2003, 176).

## **2. Recuperar la historia**

La historia (con minúscula) había sido perdida por el triunfo de la Historia (con mayúscula). La emergencia de una Historia (con mayúscula) se debe, como hemos analizado, al triunfo del moderno concepto de historia. Una vez destruido tal concepto, Arendt no puede cruzarse de brazos, sino más bien explorar las vías por las que la historia

puede ser reestablecida. Si la Historia había funcionado como un rodillo, en el que la libertad humana era ahogada por la necesidad, la historia que busca Arendt ha de permitir el ejercicio de la libertad. Si la Historia, a través de la ideología y las instituciones totalitarias, había roto definitivamente la tradición, la historia encontrará el camino para recuperar las experiencias significativas del pasado. En este esfuerzo Arendt se apoya en el acontecimiento, dialoga con Benjamin y Heidegger y se rinde a las posibilidades hermenéuticas y significativas de la narración del relato.

## 2.1. Acontecimiento y reducción fenoménica

En el ensayo de 1953 titulado “Comprensión y política” Arendt eleva el acontecimiento como centro de la ciencia histórica. No sólo porque desde el acontecimiento pueda rebatir el principio de causalidad en las ciencias históricas, sino porque la relación con el pasado también queda fundamentada desde el acontecimiento: “el pasado mismo sólo viene a existir con el acontecimiento mismo. Sólo cuando algo irrevocable ha ocurrido, podemos nosotros intentar trazar su historia hacia atrás. El acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste” (EC: 387).

Respecto al principio de causalidad, Arendt insiste en que ha de ser rebatido al ser una coartada que falsifica la ciencia histórica. Ya hemos aludido anteriormente a la polémica metodológica con Eric Voegelin, a la crítica a las filosofías naturalistas y a la imposición de los esquemas propios del historicismo. En las tres cuestiones aparece explícitamente el problema del principio de causalidad. Hemos de tener en cuenta que lo que busca Arendt en relación con la historia no es tanto la explicación, cuanto la comprensión. Se mueve en el terreno hermenéutico o, más bien, la intención hermenéutica es la motivación de la recuperación de la historia en el pensamiento arendtiano. Así, replica a Eric Voegelin que la causalidad por sí misma impide considerar el fenómeno en toda su amplitud humana al reducirlo a una mera consecuencia. Acusa a las filosofías naturalistas de haber asumido la metodología dialéctica y la causalidad implícita en ella. Ante el historicismo reivindica que la comprensión histórica está libre de la imposición de esquemas previos. En los tres casos Arendt rechaza la más mínima oportunidad de que en historia se utilicen las profecías de autocumplimiento, las cuales derivan de un modelo explicativo en el que, colocando una premisa cualquiera, podamos predecir lo que va a

ocurrir. La profecía es la otra cara de la explicación. Hacia el pasado explicamos, hacia el futuro hacemos profecías. Tal es la forma de aplicar el principio de causalidad que Arendt critica.

Frente a la explicación ella busca el significado. El eje de la renovación de la historia es, por ello, el acontecimiento, el cual, siguiendo el legado del antiguo concepto de historia, es portador del significado. Para ella, el “verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre de cualquier conjunto de «causas» pasadas” (EC: 386).

¿Cómo comprendemos esta afirmación de Arendt? ¿Cómo aceptar la primacía del acontecimiento y el rechazo al principio de causalidad? Primero desde la relevancia que ella da a los “elementos” como ingrediente interpretativo y necesario de la historia. Segundo, gracias a la “desnaturalización” de los fenómenos históricos. Teniendo en cuenta ambas cosas Arendt pretende practicar una reducción fenoménica que deje al descubierto el acontecimiento y que permita que los seres humanos se apropien de su significado.

#### a) Los elementos

Se trata, quizá, de la aportación más conocida de Arendt en relación con la práctica de la historia. Al renunciar conscientemente al conocimiento derivado de las causas busca un sustituto que vaya más acorde con su intención hermenéutica y la centralidad del acontecimiento. Tal es la noción de elemento. En este apartado señalamos la finalidad hermenéutica de la reducción a los elementos y la relación existente entre «elementos» y «orígenes».

i. Finalidad hermenéutica. Si hay un acontecimiento en el siglo XX que haya sido relevante para la historia y que permita comprender el proceder de Arendt es el fenómeno totalitario. La obra de Arendt gira en torno este “acontecimiento central de nuestro mundo” (EC: 372). Atendemos al método de Arendt para descubrir el porqué de la búsqueda de elementos. La finalidad hermenéutica la conocemos: Arendt quiere comprender los totalitarismos para poder vivir en un mundo en el que tales cosas son

posibles.

Con este trasfondo, recordamos que el comprender no se identifica con un posible indulto “Describir los campos de concentración *sine ira* no es ser "objetivo" sino indultarlos” (EC: 486). Comprender no se identifica con el indulto ni con el perdón, porque perdonar es un acto singular y comprender, sin embargo, corresponde con la condición vital del ser humano. Si perdonar es un acto singular, también lo es su contrapartida, el castigo. Ambos tienen la misión de terminar algo. Sin perdón o castigo ese algo continuaría indefinidamente. La comprensión, en este sentido no se termina nunca, según Arendt. Además, comprender implica utilizar categorías de juicio para poder adentrarse en el asunto que quiere ser comprendido. Por eso, Arendt muestra su preocupación al constatar que nuestras categorías de comprensión habían estallado con los totalitarismos. Y, sin embargo, buscando nuevas categorías, insta a la imaginación para que el acontecimiento sea comprensible. No obstante, no significa que pueda ser perdonado o castigado: “es muy significativo, elemento estructural en la esfera de los asuntos públicos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable.” (CH: 260).

Es decir, perdonar y comprender pertenecen a ámbitos distintos, pero relacionados. El perdón tiene la virtualidad de liberar la libertad humana para poder actuar de nuevo, una vez que la acción ha mostrado su carácter irreversible. Perdonar tiene, por ello, un carácter político, tal como Arendt descubre en la figura de Jesús de Nazareth. Comprender es algo distinto a perdonar. Algo puede ser comprendido y, sin embargo, no perdonado. No por falta de voluntad sino porque cae fuera de la esfera de los asuntos humanos. Tal es el caso de los totalitarismos. En consonancia con Kant, Arendt habla de ofensas que exceden la posibilidad de ser perdonadas o castigadas, aquellas ofensas de «mal radical», “sobre cuya naturaleza sabemos tan poco” (CH: 260). Continúa diciendo que: “lo único que sabemos es que no podemos castigar ni perdonar dichas ofensas, que, por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano” (CH: 260). No dirá lo mismo de la comprensión. Aunque no pueda perdonarse ni castigarse, y aunque la comprensión no produzca resultados definitivos, Arendt quiere comprender.

Dado que el «mal radical» se halla involucrado como algo propio del fenómeno totalitario



no puede pretender aplicar un principio de causalidad, en clara conexión con la dialéctica que ella rechaza, ya que eso supondría aceptar que el mal puede convertirse en un medio o una fase para el advenimiento del bien. Aplicar el principio de causalidad con un fenómeno histórico que pone en ejercicio el mal radical podría suponer cohonestar las actuaciones del régimen político que lo representa. Nada más lejos de la voluntad de Arendt y de la naturaleza del problema. Comprender implica reconocer e identificar el mal como tal. Por ello, el primer paso del método de Arendt consiste en aislar las “diferencias fenoménicas” (EC: 487). Para ello hay que reconocer que, en un momento dado, se produce la cristalización de un fenómeno, diferente de otros. Por ello, para evidenciar su distinción Arendt ve imprescindible atender los elementos que confluyen en el fenómeno. Ahora bien, esto conduce a una pregunta nueva pero imprescindible: ¿qué es un elemento?

ii. «Elementos» y «orígenes». Arendt utiliza «elemento», fundamentalmente, en tres acepciones: sociológica, conceptual e histórica. Una primera acepción, sociológica, hace relación tanto a los individuos como a los sectores sociales. Cuando cita “elementos indeseables” (EC: 289), “elementos antisociales” (EC: 291) o “elementos más oportunistas de la población” (EC: 325) está aludiendo a los grupos o individuos caracterizados de alguna manera en el conjunto de la sociedad. La segunda acepción, conceptual, se refiere a los ingredientes que dan lugar a un todo: “elementos técnicos y destructivos de nuestro pensamiento político” (EC: 343), “elementos pragmáticos inherentes a todas las ideologías” (EC: 385). Son los componentes del pensamiento político, del pensamiento totalitario, de la ideología, etc. La tercera acepción, histórica, es la que presenta ítems de diferente procedencia que pueden ser agrupados en torno a un fenómeno histórico en el que confluyen. Por ejemplo, cuando habla de los “mismos elementos que los totalitarios han llevado a sus consecuencias lógicas y sangrientas” (EC: 337) o cuando dice que “es el mismo mundo —y no algún paisaje lunar— en que han de buscarse los elementos que cristalizaron a la larga en el totalitarismo, y que nunca han dejado de cristalizar” (EC: 340) está empleando «elemento» en un sentido metodológico, el cual le permite hacer historia.

«Elemento», en sentido histórico, es utilizado de forma similar a «origen». Aunque

Arendt trate los «elementos» y los «orígenes» desde una perspectiva que hace casi identificarlos, existe una pequeña, pero importante distinción. Tras la publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo* y la polémica que lo acompañó, se vio obligada a matizar el título y la metodología empleada. En la réplica a Eric Voegelin decía:

El libro, por tanto, no se ocupa en realidad de los "orígenes" del totalitarismo — como su título desafortunadamente pretende—, sino que ofrece un examen histórico de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo; y a este examen sigue un análisis de la estructura elemental de los movimientos totalitarios y de la propia dominación totalitaria. La estructura de los elementos totalitarios es la estructura oculta del libro, mientras que su unidad más aparente la proporcionan ciertos conceptos fundamentales que, como hilos rojos, recorren el todo (EC: 485).

En este texto Arendt aproxima las acepciones conceptual e histórica de los elementos. Su motivación al realizar el libro había sido, como ella reconoce, no tanto hacer una historia del totalitarismo cuanto realizar un análisis histórico de los elementos del totalitarismo. Como ella misma indica, su proceder consistió en: “descubrir los elementos centrales del totalitarismo y analizarlos en términos históricos, rastreándolos en la historia previa hasta donde lo consideré oportuno y necesario” (EC: 484). En mi opinión, se trata de una respuesta apresurada, propia de la urgencia con que tenía que responder a la crítica de Eric Voegelin en 1953. Por eso Arendt en ese mismo año escribió “Las dificultades de la comprensión”, donde, en una nota explicativa, separa conceptualmente «orígenes» de «elementos» de la siguiente forma:

Los elementos del totalitarismo encierran en sí sus orígenes si por "orígenes" no entendemos "causas". Los elementos por sí solos nunca causan nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan repentinamente en formas fijas y definidas. Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus propios elementos concretos dentro del infinito número de las posibilidades abstractas, y es esta misma luz la que ha de guiarnos retrospectivamente hacia el oscuro y equívoco pasado de estos mismos elementos. En este sentido es legítimo hablar de los orígenes del totalitarismo, o de los de cualquier otro acontecimiento histórico (EC: 387).

En este texto descubrimos que los elementos se convierten en orígenes cuando, a la luz del propio acontecimiento, apreciamos la cristalización de “formas fijas y definidas”. Estamos ante el segundo paso. Si en un primer momento, Arendt procede aislando las “diferencias fenomenológicas” ahora, pretende, mirando retrospectivamente, fijar las “formas fijas y definidas” desde las que descubrir los orígenes. Es la cristalización la que convierte los «elementos» en «orígenes».

Ahora bien, la luz parte del acontecimiento, una vez aislado y se proyecta hacia el pasado para descubrir esos orígenes. ¿Descubrimos alguna orientación metodológica adicional? No. Es más, asistimos una vez más a las perplejidades en las que Arendt deja la cuestión. Señalamos algunas de estas perplejidades:

(a) Deja la puerta abierta a cierta disposición arbitraria en relación con el rastreo histórico al indicar que ella procede hasta donde lo considera “oportuno y necesario”.

(b) Si bien rechaza el principio de causalidad para huir de la necesidad, termina invocando la propia necesidad del historiador para acotar hasta dónde puede retrotraerse.

(c) Si bien habla de “formas fijas y definidas” no deja de apelar al propio acontecimiento y su capacidad de iluminar el pasado, sin que ofrezca criterios para baremar los acontecimientos dignos o no de entrar en la historia: “la historia viene a existir allí donde ocurre un acontecimiento lo suficientemente grande como para iluminar su propio pasado” (EC: 387). ¿Cómo se mide la grandeza de un acontecimiento? ¿Qué escala utilizar? ¿Quién la mide? Da la impresión de que Arendt es presa de su propio proceder y de no haber hecho una propuesta metodológica seria.

Además, considero que parte de la confusión reside en la aceptación de las intuiciones de Walter Benjamin sin contar con los presupuestos en los que se apoyaba el pensador berlinés. La traducción al alemán de la magna obra de Arendt con el título *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* pone al descubierto que el término «origen» (*Ursprung*) coincide con la misma reivindicación que Benjamin hizo para la historia del barroco alemán. En 1928 Benjamin había publicado *Ursprung des deutschen Trauerspiels – El Origen del Drama barroco alemán* (1990) – donde justificaba el empleo del término origen en la práctica histórica. Al comienzo de esta obra Benjamin trataba de acreditar su proceder, criticando tanto los excesos de la inducción acrítica como de la deducción ininterrumpida. Para Benjamin el problema deriva de la identificación de las manifestaciones estéticas con un nombre concreto, ya que un nombre puede funcionar como idea o como concepto. La cuestión estriba en que la articulación de los nombres como ideas y conceptos puede oscilar entre dos polos:

Mientras que la inducción rebaja las ideas a conceptos mediante la renuncia a su articulación y ordenación, la deducción hace lo propio mediante su proyección en un continuo pseudológico. El reino del pensamiento filosófico no se deshilvana siguiendo

las líneas ininterrumpidas de las deducciones conceptuales, sino al describir el mundo de las ideas (Benjamin, 1990: 240).

En cuanto a la inducción, Benjamin, se enfrenta a la clasificación conceptual de las corrientes estéticas, denunciando que la agrupación en torno a un concepto no tendría en cuenta la pluralidad de experiencias que lo nutren. Dice Benjamin: “etiquetas como Humanismo o Renacimiento son por tanto arbitrarias, e incluso erróneas, porque dan a esta vida de múltiples fuentes, figuras y espíritus la falsa apariencia de una real esencialidad” (1990: 237). Benjamin renuncia al funcionamiento de los nombres como conceptos, puesto que serían los intereses actuales y no las ideas historiográficas los que habrían determinado el contenido de lo estético. Por ello, continúa afirmando que “lo que tales nombres no pueden hacer como conceptos lo consiguen sin duda en cuanto ideas, en el seno de las cuales lo parecido no llegará al solapamiento, pero lo extremo llega hasta la síntesis” (1990: 238). Por este motivo, denuncia la reducción de la inducción acrítica.

La deducción es denunciada precisamente por su carácter clasificatorio y continuo. Es aquí donde aparece el «origen» en su dimensión histórica. Benjamin distingue entre intuición y expresión. La definición de arte como intuición resulta insuficiente para comprender los fenómenos estéticos, porque es presa de un psicologismo clasificatorio, el cual reduce los fenómenos a su génesis. La expresión, por el contrario, es capaz de conectar los fenómenos estéticos con las ideas, salvando, así, lo que estos fenómenos tienen de individual. Benjamin critica a Benedetto Croce por haberse dejado llevar de esa “clasificación genética” (1990: 243) sin atender a las distinciones que, precisamente derivan de la distinción de los orígenes. A propósito del origen:

Pues éste, aunque categoría absolutamente histórica, no tiene que ver nada con la génesis. Porque, en efecto, el origen no designa el devenir de lo nacido, sino lo que les nace al pasar y al devenir. El origen radica en el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis (Benjamin, 1990: 243)

El interés de Benjamin es entender el «origen» en términos de historia. Que sea una categoría absolutamente histórica no quiere decir que coincida con el mero dato fáctico, sino que permite salvaguardar la individualidad. La identificación de lo individual y su conexión con el origen es para Benjamin la garantía de la autenticidad del hecho. El

origen hace relación a la prehistoria y posthistoria del hecho, cuya estructura queda referida a este origen si quiere ser auténtica. Dicha autenticidad es objeto de descubrimiento y de reconocimiento: requiere la tarea de un investigador que lo haga salir a la luz. El investigador “no podrá tener tal hecho por seguro más que si su más íntima estructura aparece tan esencial que lo revela en calidad de origen” (1990: 344).

El paralelismo de Arendt con Benjamin es evidente: hay orígenes que estructuran el hecho histórico y la tarea del historiador es sacarlos a la luz. De esta forma el acontecimiento queda autenticado por la tarea del investigador. Hay, sin embargo, una diferencia fundamental: la dialéctica. Para Benjamin, el origen es inherentemente dialéctico, ya que en él se entrelazan lo esencial, la unicidad y la reciprocidad. El problema del origen es el siguiente. Una cosa son las conexiones de las ideas de los filósofos y otra el mundo de los hechos. Por eso, Benjamin saca a la palestra el problema de la autenticidad de los hechos a la luz del origen. Pero, y aquí se encuentra la discrepancia con Arendt, el origen también puede producir que el hecho se convierta en lo que no era, es decir, que al vincularse a una idea se convierta en totalidad. Arendt nunca hubiera aceptado esto. Por eso, aunque la referencia al origen sea un punto fundamental de ambos autores, Benjamin justifica su proceder gracias al carácter dialéctico del origen, mientras que Arendt tiene que justificarlo en virtud de su necesidad hermenéutica. Benjamin, indica que, debido a la dialéctica, busca los orígenes “en lo más excéntrico y singular de los fenómenos, en las tentativas más torpes e impotentes así como en las manifestaciones obsoletas de una época de decadencia” (1990: 344). La síntesis dialéctica de Benjamin (gracias a la idea) se extiende hasta los extremos. En Arendt nos encontramos con la falta de una justificación suficiente. Por ejemplo, en *Los Orígenes* falta la argumentación necesaria para comprender por qué Arendt elige a los *Boers* de Sudáfrica en relación con el advenimiento del nazismo. En mi opinión, la perplejidad de Voegelin, tiene más que ver con la elección arbitraria de los elementos que Arendt hace confluir en los totalitarismos que en la renuncia al principio de causalidad.

Resumiendo: identificar los elementos que estructuran un acontecimiento permite reconocerlo como fenómeno. Reconocerlo como fenómeno hace que podamos aislar lo que le distingue de otros. Tal distinción impide considerar los fenómenos como fases de

un proceso y, por lo tanto, hace posible que el significado que porta el acontecimiento salga a la luz. Ese significado nos ayuda a comprendernos en el mundo en que vivimos.

#### b) La desnaturalización de los fenómenos históricos

Hay una segunda manera de entender la propuesta de Hannah Arendt y consiste en desnaturalizar los fenómenos históricos. En julio de 1951 anotaba en su *Diario Filosófico*: “sólo cuando vea que la teoría del suceso y de los elementos que confluyen en él se une con el descubrimiento de la desnaturalización de fenómenos históricos por la negación de la respuesta adecuada (miseria, indignación, etc.) sabré algo sobre esto” (DF: 102-103). ¿A qué se refiere con “desnaturalizar”? De nuevo Benjamin viene al rescate de lo que Arendt no explicita.

La filosofía de la historia de Benjamin parte del momento en el que él escribe su filosofía y de sus intereses heterogéneos. Confluyen en su persona elementos tan dispares como la teología judía, el marxismo heterodoxo, el modernismo arquitectónico o la influencia de Lukács, Bloch, Adorno y Horkheimer (Maura 2013). La imposibilidad de clasificar a Benjamin provocó, entre otras cosas, que se viera relegado del ámbito universitario<sup>90</sup>.

Cuando Benjamin escribe su filosofía de la historia tiene como objetivo la crítica al progreso y al historicismo. Desde la teología judía acusa al capitalismo de portar en su seno una culpa que aumenta cada vez más y que impregna el historicismo. El capitalismo es “culpable” (Benjamin, 1974: 100) porque, a juicio de Benjamin, expone de manera naturalizada la explotación de los seres humanos. El capitalismo en su desarrollo histórico

---

<sup>90</sup> En 1916 concibió su tesis de habilitación *El origen del drama barroco alemán*. En 1925 no fue aceptada por la universidad de Frankfurt ya que para Adorno, responsable de publicaciones, no había entendido la dialéctica. Hoy en día se mantienen las dificultades hermenéuticas, en las que Arendt juega un papel relevante. Hannah Arendt lo había conocido en el París del exilio. Benjamin fue su amigo y confidente filosófico. Tanto es así, que Arendt se llevó a Nueva York, un manuscrito de las tesis de la filosofía de la historia, prologó sus *Iluminaciones* y le dedicó un capítulo de su obra *Hombres en tiempos de oscuridad*. Pero tal admiración no estaba exenta de los intereses filosóficos de Arendt. Ella nos ha legado un Benjamin tamizado a la luz de la problemática arendtiana. Adorno (1991) distingue dos fases en el pensamiento de Benjamin: una primera de carácter metafísico-teológico y una segunda donde aparece la crítica marxista del progreso. Richard Wolin (1994) afirma la continuidad de la obra de Benjamin insistiendo en que las polaridades no hacen sino reflejar la tensión de su pensamiento (teológico-materialista). Baste esta pequeña presentación para darnos cuenta de la complejidad de un pensamiento atravesado por influencias heterogéneas e interpretado por intereses de lo más variado.

ha considerado normalizada la explotación de los seres humanos, haciendo coincidir la naturaleza del capitalismo con dicha explotación. Por eso, el proceso histórico (desarrollo capitalista) une dos conceptos hasta entonces irreconciliables: naturaleza e historia. El progreso, punta de lanza de este proceso, es la carta de presentación de la explotación naturalizada de los seres humanos. De ahí las críticas de Benjamin al progreso: la interpretación de la historia desde el progreso será una interpretación naturalizada. De esta manera, para Benjamin, el progreso trae una crisis de sentido porque el hombre no deja de ser una criatura alienada tras la capa naturalizadora del capitalismo.

Excepto por la crítica al capitalismo (Arendt es bastante menos beligerante que Benjamin) encontramos expresiones similares en torno a la confluencia de historia y naturaleza. En el ya citado ensayo "Qué es filosofía de la existencia", Hegel y Husserl son analizados desde esa perspectiva. Dice Arendt que, en Hegel, se da una unidad "nunca antes alcanzada" (EC: 203) entre naturaleza e historia, convirtiendo dicha unidad en objeto de la filosofía. El "volver a las cosas mismas" de Husserl tiene, en este sentido, un efecto "liberador" (EC: 206), ya que vuelve a centrar la filosofía en el hombre y no en la naturaleza o la historia. Esa misma es la intención de Arendt.

El meollo del asunto es que el régimen nazi fusionó y practicó la unidad de naturaleza e historia como nunca antes se había hecho. En "La imagen del Infierno" Arendt acusa al nazismo de haber puesto las leyes de la Naturaleza como un altar en el que sacrificar las vidas y los esfuerzos de los hombres. La crueldad y la ley del más fuerte justificaron las atrocidades de los nazis. La naturaleza fue para ellos lo que la historia para los marxistas. Los nazis habían otorgado a la naturaleza el poder sobre los seres humanos. La historia asumió la necesidad de la naturaleza. La crítica arendtiana al historicismo y al principio de causalidad encuentra aquí el quicio sobre el que apoyarse. Si se acepta en la historia el principio de causalidad (a imagen de las ciencias naturales) se estará asimilando la historia a la naturaleza, tanto en el sentido de "explicar" el pasado mediante causas, como de proyectar el futuro mediante las "profecías científicas".

La crítica de Arendt a la fusión de naturaleza e historia proviene de la constatación de que las profecías nazis intentaban hacer la historia bajo unas supuestas leyes naturales: la fabricación de cadáveres en los campos de concentración obedecía a esta lógica. Los seres humanos quedaban así naturalizados y la historia también. Arendt se rebela. Los seres humanos han de estar por encima de la naturaleza. Si el hombre se convierte en parte de la naturaleza y queda subordinado a sus leyes estará siguiendo la “ley de la ruina” (EC: 97), ya que está renunciando a la facultad suprema de prescribir leyes. La historia al asumir la necesidad de la naturaleza encontrará el camino para la justificación de los horrores que Arendt tanto se esfuerza en combatir.

Arendt parte del hecho de que los nazis habían unificado naturaleza e historia, explicando y justificando lo que de otra manera era arbitrario: la matanza indiscriminada de seres humanos. Es clarificador el análisis que Arendt hace de Hitler. En “A la mesa con Hitler” indica que el dictador alemán había aprendido dos cosas de la naturaleza: “la primera, aplastar hasta la muerte a la especie extraña "a fin de conservar la especie propia"; la segunda, "no valorar en exceso la vida individual", o sea, aplastar hasta la muerte a los individuos de la propia especie” (EC: 357). El desnaturalizar de Arendt va en sentido contrario: valorar la vida individual, porque sólo de ella surge lo particular. El horror no podría ser justificado.

Advertimos que con la desnaturalización Arendt está reclamando la facultad humana de prescribir leyes y la valoración de la vida individual. No es difícil de notar que aquí entra en juego el principio de natalidad y su correlato histórico político, la libertad. Naturalizar la historia implica desvincular los acontecimientos de la libre agencia de los seres humanos. Como se indicó en el capítulo anterior, fueron las leyes inexorables del progreso histórico las que ahogaban el significado de los hechos singulares. Los hechos no surgen de la nada, sino de la concurrencia de la acción humana y ésta tiene su fundamento en la libertad de los hombres. Lo inesperado halla su lugar cuando prescindimos de una historia naturalizada. Sólo así podemos comprender el lugar del hombre en el mundo. La desnaturalización en Arendt tiene, por ello, una intención hermenéutica: comprender implica reconocer lo particular sin remitirlo más allá de sí mismo (leyes naturales de la historia). Desnaturalizar implica separar la historia de la naturaleza para lograr que los



particulares sean reconocidos como tales y el acontecimiento pueda brillar con su singularidad. Así, desnaturalizar es un proceder paralelo al aislamiento fenomenológico de los acontecimientos. Si al identificar los elementos de un acontecimiento podemos separarlo del *continuum* del proceso, al desnaturalizarlo lo desligamos de las leyes de la naturaleza (una vez que estas se han convertido en leyes históricas). Arendt, no obstante, no emplea el término “desnaturalizar” con asiduidad. Aparece en fechas tempranas en su *Diario Filosófico*, sin que tenga una presencia sistemática o desarrollada en su obra posterior. Por ello, y dado el impacto que Benjamin tuvo en aquellos primeros compases de su vida, estimo que Arendt utiliza un término prestado, sin que ello conlleve una profundización ulterior. Como concepto podría haber servido para apuntalar algunas de las críticas de Arendt al progreso. Ella, en cambio, dejó este camino sólo esbozado. Como metodología prefirió el desmontaje del moderno concepto de historia tal como ha quedado mostrado en el capítulo anterior.

Resumiendo: Si el acontecimiento es central de cara a una nueva forma de construir la historia, se hace necesario poder identificarlo. Para ello, hay que renunciar al principio de causalidad, aislar los elementos que confluyen en el acontecimiento y desnaturalizarlo para que la libertad de los hombres pueda ser reconocida como historia.

¿Es suficiente esta exposición para comprender el alcance arendtiano del acontecimiento como nuevo quicio de la historia? Hasta ahora sólo se ha avanzado el camino de la metodología de la historia. En el apartado que sigue se presenta la relación del acontecimiento con la metafísica y para ello se hace necesario el diálogo con Heidegger.

## 2.2. Con Heidegger, contra Heidegger: historicidad, metafísica y acontecimiento

Hannah Arendt, teniendo presente el antiguo concepto de historia, toma las siguientes características del acontecimiento: grandeza e imparcialidad de los griegos y ejemplo ilustrativo para los romanos (la historia era un florilogo de ejemplos). Así, un acontecimiento puede ser identificado por su grandeza, se recuerda manteniendo la imparcialidad de sus protagonistas y sirve como ejemplo para las futuras generaciones,

quienes al recordarlo integran en el presente la enseñanza del pasado. Este anhelo por el pasado y el afán por descubrir el significado del acontecimiento para los antiguos puede inducirnos a error si atribuimos a Hannah Arendt un pensamiento descontextualizado. La añoranza de tiempos pasados no tiene en ella una finalidad restauradora (por otra parte irrealizable). Si destaca el acontecimiento es porque ha seguido la senda destructora de Heidegger en relación con el pasado. Y, al igual que Heidegger, es consciente del tiempo presente y de las complicaciones metafísicas del mismo.

Para comprender la dimensión histórica del acontecimiento se hace imprescindible, de nuevo, el examen de la postura de Arendt a la luz de la filosofía de Heidegger. En “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo” Arendt analiza la relación de la filosofía con la política, indicando que la filosofía de mediados del siglo XX ha abandonado la anterior posición contemplativa para comprometerse con el hombre y la esfera pública. Sin embargo, no todas las posiciones filosóficas contemporáneas se habían comprometido de igual manera. Arendt señala que la crítica de Heidegger al *das Man* (el se) reproduce la vieja hostilidad del filósofo contra la polis. En este marco es donde Arendt, critica la historicidad de Heidegger:

Es aquí donde aparece el concepto de "historicidad", y este concepto, a pesar de su nueva apariencia y mayor grado de articulación, comparte con el anterior concepto de historia el hecho de que, a pesar de su obvia cercanía a la esfera política, nunca alcanza sino que siempre yerra el centro de la política: el hombre como ser que actúa. La transformación del concepto de historia en historicidad se produjo a través de la concepción contemporánea de que pensamiento y acontecimiento están conectados, y como tal no es de ningún modo un monopolio del pensamiento heideggeriano; si bien es en Heidegger —en cuya filosofía tardía el "acontecimiento" (*das Ereignis*) juega un papel cada vez mayor— donde la coincidencia de pensamiento y acontecimiento se pone de relieve con la máxima claridad. Sin embargo, incluso en este caso, es obvio que el marco conceptual está mejor preparado para comprender la historia que para poner las bases de una nueva filosofía política. (EC: 521).

El texto de Arendt condensa como pocos la crítica a Heidegger y dice menos de lo que, en realidad, ella tiene en mente. Para poder articular la apropiación, relación y crítica entre Arendt y Heidegger se hace necesario desplegar los conceptos relativos que aparecen en la cita anterior. Por ello, en este apartado se realiza una triangulación conceptual: historicidad, historia y acontecimiento. De esta manera, se presentan las similitudes y las diferencias de Arendt con Heidegger, para desembocar en las implicaciones metafísicas del acontecimiento.

### 2.2.1. Historicidad e historia

La cita de Arendt corresponde a una conferencia leída en 1954. Para esa fecha la teoría de Heidegger en torno a la historicidad era más que conocida y había sido “modulada” por el desarrollo de la historia y del acontecimiento. En lo que sigue exponemos la postura de Heidegger al respecto de la historicidad, como fundamento ontológico de la historia, para, a continuación, explicitar su raigambre política y los problemas derivados de ello, teniendo en cuenta su etapa al frente del rectorado de Friburgo y algunos escritos del entorno inmediato.

#### a) Temporalidad, historicidad e historia

Historicidad es para Heidegger un concepto clave que se enmarca en su proyecto renovador de la filosofía. La cuestión era, para él, resolver la cuestión ontológica, ya que había sido olvidada por la tradición metafísica occidental. En su pensamiento, las primeras influencias de Brentano y Aristóteles dan paso al diálogo con Dilthey y Husserl. La reorientación de la fenomenología de Husserl hacia la ontología se vio afectada por el impacto de la publicación de la correspondencia entre Dilthey y Yorck en 1923.

En 1924 Heidegger publicó *El concepto de tiempo* (2008), un tratado en el que el diálogo con Yorck es constante. El interés de Heidegger no era reflexionar sobre la historia, sino comprender la historicidad. La historicidad implica detenerse en el ser histórico y sus estructuras ontológicas, sin las cuales es imposible comprenderlo como tal.

Yorck había realizado una profunda crítica a la filosofía. Para él, la filosofía se había separado de la vida y se había convertido en algo abstracto. La vida humana es histórica y si la filosofía ha de comprender la vida humana tiene que historizarse. Pero ¿qué es la historia para Yorck? La “transmisión de fuerza” (*Kraftübertragung*) (Yorck, 2014: 155), de generación en generación. Con ello se refiere a la cadena ininterrumpida según la cual los individuos se unen al espíritu histórico (*Geist*). El problema denunciado por Yorck es

que la filosofía había sido incapaz de conectar a los individuos con el espíritu histórico. El análisis de la subjetividad humana practicado por el método trascendental de la filosofía al margen de la realidad histórica había impedido que el hombre pudiera comprenderse como ser histórico. Yorck entiende que todas las producciones de la vida son históricas y que tales producciones pueden clasificarse siguiendo un esquema tripartito: entendimiento-representación (*Vorstellen*), voluntad (*Wollen*) y sentimiento (*Empfinden*) (Yorck, 1991: 32). La filosofía al concentrarse en el entendimiento había reducido unidimensionalmente al ser humano. Las ciencias naturales, el nominalismo, el mecanicismo o el racionalismo (Yorck, 2014) eran muestras de ello. Por ello, Yorck dirige su atención al sentimiento y la voluntad: pretendía recuperar al ser humano en su totalidad como ser histórico. No obstante, en clara dependencia de Schleiermacher, va a amplificar el sentimiento como vehículo de expresión histórica. Es más, la realidad histórica no es sino una “realidad del sentimiento” (*Empfindungsrealität*) (Yorck, 2014: 113). ¿Cómo procede Yorck para acceder al sentimiento? Realiza una exposición diacrónica de las tres facultades humanas en la historia. Así, Grecia y la antigua India representan el entendimiento, Roma y el Judaísmo la voluntad y el cristianismo (y en especial su versión reformada) el sentimiento. El cristianismo luterano sería una realidad totalmente histórica porque implica un “absoluto sentimiento vital” (*absolute Lebendigkeit*) (Yorck, 1991: 4).

Si el cristianismo luterano se presenta como un sentimiento absolutamente vital no podemos dejar de preguntarnos si ello implica la suprema historicidad. Yorck así lo reconoce (1991: 104). El cristianismo en su versión luterana es la máxima expresión de la historicidad al vehicular el sentimiento y la intimidad a su máxima expresión.

El esquema diacrónico de Yorck muestra una sorprendente afinidad con Hegel. También Hegel divide el despliegue del espíritu en diferentes fases históricas y también se centra en un caso particular (preferencia personal) como máxima expresión de la libertad. Yorck era consciente de los avances de Hegel y, si bien está de acuerdo con él en la importancia de la expresión histórica del espíritu, no podía aceptar su estructura ontológica y especulativa.

Lo que, además, nos interesa destacar es que fue Hegel quien acuñó el término. En dos ocasiones utiliza la expresión historicidad<sup>91</sup> en las lecciones sobre la historia de la filosofía. Yorck, Dilthey o Gadamer no parecen darse cuenta del origen hegeliano del término<sup>92</sup>. En Hegel la historicidad implicaba entender la condición dinámica de la conciencia, la cual, como expresión de la vida, se halla en proceso de formación (*Bildungsweg*). Hegel apunta que esas formas o figuras (*Gestaltungen*) avanzan hacia la construcción de una conciencia de ciudadano (*Bürger*) en la que el hombre se encuentra a sí mismo como hombre de razón, una vez ha superado las etapas de la conciencia de sí y de la conciencia escindida (desdichada) (Hegel, 2017).

Hegel historiza la vida. Estoy de acuerdo con Marcuse (1970) en que Hegel realiza un proceso de historización del proceso vital, haciendo del pueblo (*Volk*) el centro de esta vida. Según Marcuse, para Hegel “la conciencia en cuanto espíritu no es sino la consumación y el cumplimiento de la vida, hacia lo cual está dispuesta en sí misma la naturaleza” (Marcuse, 1970: 223), lo cual no hace sino apuntar hacia la realización espiritual como máxima expresión de la vida. En este sentido, la autoconsciencia, aparece como la consumación de la vida. Si esa autoconsciencia se realiza en un pueblo, podemos afirmar con Hegel que “el concepto de realización de la razón autoconsciente tiene, en efecto, en la vida de un pueblo (...) su realidad consumada ” (2017: 265).

Que Hegel, primero, y Yorck, después, centren su atención en la máxima expresión histórica no es sino reflejo de que están historizando algo que está latente en todo el siglo XIX: la constitución de los Estados-nación. El pueblo para Hegel y la religión luterana para Yorck son señas de identidad de los recién constituidos Estados. La construcción de las historias nacionales estaba demandando un tipo de reflexión que llevara al campo histórico las necesidades políticas. No quiere decir esto que las pretensiones políticas dominaran el campo filosófico, ni que los autores lo hicieran conscientemente. Pero si atendemos al proceso de consolidación de los Estados modernos advertimos lo que Arthur

---

<sup>91</sup> (1959) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Volume I, Hermann Glockner (ed.), Stuttgart: Fr. Fromanns Verlag: 189–190 and *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Volume III: 137.

<sup>92</sup> Para apreciar la trayectoria del concepto “historicidad” ver: Von Renthe-Fink, L. (1964). *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Benz identifica como “ficción” o “mito” (Benz, 2010: 56), en el sentido de una imagen construida “*ad intra*” y “*ad extra*”. *Ad intra*, la nación funciona como elemento integrador de los nuevos Estados. *Ad extra* como expresión de pertenencia de los ciudadanos y como delimitador excluyente. Políticamente el nacionalismo no sólo significa la autoconciencia de los pueblos, sino el esfuerzo por diferenciarse de los otros. La historia se convirtió en una de las formas de diferenciación y por eso el interés fue delimitar si un pueblo (*Volk*) era o no histórico. De esta forma, el nacionalismo se revela como el factor latente en la reflexión sobre la historicidad. El surgimiento del moderno concepto de historia, tal como, siguiendo a Arendt, lo hemos descrito es el también el nacimiento de las historias nacionales – “*nationalist historiography*” (Palmié and Stewart, 2016: 215) –.

Con razón y agudeza Arendt detectó la intencionalidad política de la filosofía de la historia del siglo XIX. En *Sobre la Revolución* refiriéndose a la filosofía de la historia de Hegel afirma: “el pensamiento convirtió en histórico todo lo que había sido político” (SR: 69). Así las cosas, nos encontramos con que antes de que Heidegger elabore su teoría de la historicidad, Hegel y Yorck ya habían avanzado la dimensión política del concepto. Heidegger retoma el problema de la historicidad en el punto crítico en que Yorck había situado la filosofía. La crítica a la abstracción filosófica se mantiene en Heidegger y el recurso a la vida como quicio sobre el que montar la historia también. Bien es cierto, que el análisis existencial de la vida humana será, en Heidegger, el armazón sobre el que articular la historicidad. Ello requiere una exposición.

### *Temporeidad – historicidad del Dasein*

Heidegger había planteado una reformulación de la filosofía dejando atrás las pretensiones de un sistema teórico totalmente definido. Al igual que Yorck quiere devolver la vida al primer plano del quehacer filosófico, pero para ello abandona la posible elucubración para captar la vida en su aspecto preteórico. Fue esto lo que le llevó a transformar la fenomenología de Husserl en el método privilegiado con el que hacer filosofía. Y fue esto, también lo que impulsó la apertura de la reducción más allá de los márgenes de la conciencia.

Para ello, Heidegger tenía que transformar la ontología y la intencionalidad heredada de Husserl. La ontología formal de Husserl (análisis de las categorías y juicios que ordenan nuestras percepciones) se convierte en Heidegger en ontología fundamental. La conciencia trascendental que hace posible hablar de objetualidad se convierte en el *Dasein*. La intencionalidad de conciencia se transforma en cuidado del mundo. Para llevar a cabo esta transformación Heidegger se sirve de la “temporeidad”.

Para Heidegger la esencia de la existencia humana es el tiempo. Heidegger concibe el *Dasein* como el lugar privilegiado en el que se da el reconocimiento del ser. Pero para ello, obvia las determinaciones de la conciencia en que Husserl había querido asentar la ontología. La ontología de Heidegger no será eidética, sino temporal. Tal ontología se revela en la existencia temporal del *Dasein*. Por eso, la existencia es el ámbito natural de descubrimiento del ser. Pero se trata de un ámbito, ya que el *Dasein* se halla incompleto. Tanto la existencia como el *Dasein* se comprenden de manera total. La totalidad de la existencia es para Heidegger la suma de todas las posibilidades del *Dasein*, el cual está llamado a tomar decisiones fundamentales sobre su vida. El hecho de la muerte (que el *Dasein* descubre en los otros, pero asume como la posibilidad de su “nada”) permite que Heidegger hable de modo auténtico de vida o modo inauténtico. La autenticidad se apoya en tomar la muerte propia en consideración, de tal modo que su anticipación procura la proyección de la existencia al futuro. No tomar en cuenta la propia muerte conduce a la forma no auténtica de vida, ya que no se ha tenido en cuenta la posibilidad última que hace posible las demás.

Heidegger organiza todo ello sobre la base de la temporeidad del *Dasein*. La apertura del *Dasein* al tiempo es la condición para la toma de decisiones, para la resolución, para la autenticidad. Pero el tiempo de Heidegger no es el tiempo cronológico de reloj. El tiempo no “es”, sino que el *Dasein* en cuanto tiempo es el que temporaliza el ser, como había indicado en el curso *Historia del concepto de tiempo* de 1925. La decisión sobre la muerte no es sino el modo resolutivo de ser (modo auténtico de ser). Tal resolución sólo puede hacerse teniendo en cuenta que la existencia es temporal. Heidegger interpreta la “existencia” en su sentido etimológico: *ek-sistencia*, de tal modo que tanto pasado, presente y futuro son los tres éxtasis en que se organiza la vida del *Dasein*.

En la segunda parte de *Ser y Tiempo*, Heidegger profundiza sobre esta cuestión. Pasado, presente y futuro son los tres horizontes sobre los que se organiza la temporeidad, lo cual no quiere decir ni que se den de forma sucesiva ni que tengan todos el mismo rango. Para Heidegger, es el futuro el que tiene más peso de los tres. Por ello, afirma en el §68 de *Ser y Tiempo* que “La temporeidad se temporiza como futuro que está-siendo-sido y presentante” (2012: 339). Así, el futuro se da en el presente haciendo posible la anticipación resolutive del *Dasein*.

El futuro como horizonte privilegiado por Heidegger implica un par de aspectos que nos resultan importantes. En primer lugar, como estructura fundamental del *Dasein*, el mundo y su cuidado son inseparables del tiempo. Por ello, Heidegger intenta mostrar que la espacialidad no es sino una dimensión de la temporeidad, ya que el estar-en-el-mundo, como estructura originaria y preteórica implica que el “cuidado” se resuelve en la toma de decisiones, es decir, en llegar al estado de resuelto. Tal resolución no se hace posible sin el futuro. En segundo lugar, es el futuro-tiempo, el que hace recaer el acento de la historicidad sobre la resolución del *Dasein*, el cual será histórico en virtud de su autenticidad (estado de resuelto).

### *La pregunta por la historia*

A partir del §72 Heidegger desarrolla la relación entre la temporeidad y la historicidad. El *Dasein* desarrolla la “trama vital” temporalmente. No tanto porque esté situado en un tiempo vacío que viene a ocupar (aunque Heidegger reconoce el valor intra-tempóreo de los fenómenos que acontecen en el mundo), cuanto porque él mismo “es” tiempo. Heidegger concibe la vida desde los orígenes (nacimiento) hasta el final (muerte) del *Dasein*, por lo que la comprensión ontológica de la historicidad le lleva a preguntarse por el problema de la historia. Heidegger se aleja de la corriente historicista que buscaba el lugar de la historia en la ciencia histórica. En su lugar, Heidegger aprecia que el lugar de la historia se da en la historicidad del *Dasein*:

El análisis de la historicidad del *Dasein* intenta mostrar que este ente no es “tempóreo” porque “esté dentro de la historia”, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser. (Heidegger, 2012: 364).



Esto conduce a situar la pregunta por la historia en el carácter histórico del *Dasein*. Heidegger se pregunta qué es la historia y cómo se relaciona con la analítica existencial que viene realizando. Así afirma, que la historia puede entenderse en cuatro sentidos: el pasado (como estar ahí), lo que tiene su origen en el pasado, lo que cambia en el tiempo y lo transmitido en cuanto tal. Afirma Heidegger en el §73:

Resumiendo unitariamente las cuatro significaciones mencionadas, obtendremos el siguiente resultado: historia es el específico acontecer en el tiempo del *Dasein* existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer “ya pasado” y a la vez “transmitido” y siempre actuante en el convivir (Heidegger, 2012: 366).

El hecho de lo transmitido le lleva a Heidegger a buscar la tradición como conexión con el pasado, habida cuenta de que el futuro reclama la autenticidad de la resolución. Tal tradición no puede ser del *Dasein*, el cual no existía, sino de aquellos que le han precedido en la existencia y con cuyas decisiones el *Dasein* entronca la suya. La tradición es el conjunto de posibilidades ya realizadas que se le ofrecen al *Dasein*. Es ahí donde Heidegger habla de repetición (*Wiederholung*) por cuanto dicha repetición es la “tradición explícita”, es decir, el legado sobre el cual el *Dasein* se ve arrojado y comprometido con las posibilidades realizadas en el pasado. En este sentido, el ser auténtico del *Dasein*, se ve comprometido por la tradición. Es el futuro el que se relaciona con la tradición y la repetición, ya que es el ámbito donde se juega la posibilidad de autenticidad del *Dasein*: “A partir de los fenómenos de la tradición y la repetición, enraizados en el futuro, se ha vuelto claro por qué el acontecer de la historia propia tiene su peso en el haber-sido” (2012: 372).

Heidegger, une así la suerte personal del *Dasein* (*Schicksal*) con el destino colectivo (*Geschick*) en el que se inscribe su existencia. Es esta la vía de salida al posible solipsismo del *Dasein* (y de paso de la subjetividad de Husserl). Si la pregunta por la historicidad se resuelve ontológicamente en el *Dasein*, la historia adquiere tal carácter en la relación del *Dasein* con la colectividad (tradición y destino). El §74 de *Ser y Tiempo* dice: “El destino colectivo en forma de destino individual (*das schicksalhafte Geschick*) del «ser ahí» en y con su generación es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del «ser ahí»” (Heidegger, 2012: 384-385)

En el curso de lógica y lenguaje de 1934<sup>93</sup>, se pregunta por la esencia de la historia, avanzando en la dirección esbozada en *Ser y Tiempo*. “Historia”, para Heidegger, es una palabra ambigua. Por un lado, puede referirse a la historia natural o la historia de los animales. Heidegger rechaza que la historia pueda ser referida a la historia natural, porque, para él, la historia concierne a la esencia humana. No podemos considerar al ser viviente sino al ser humano. Por ello, aunque hablemos de historia de la tierra o historia natural lo hacemos de un modo impropio. Contrapone el flujo de la tierra, el proceso de la vida y el acontecimiento, propio del ser humano. Por otro lado, la ambigüedad viene de la correlación que se establece entre historia, historiografía y ciencia histórica. Para Heidegger no hay historia sin historiografía, entendida ésta como el conocimiento preservado, como registro de lo acontecido. La palabra elegida por Heidegger es *Kunde*. Así, propone que la *istoría* griega pueda asimilarse al *Erkunden* germánico. El legado de lo sucedido puede ser descubierto y apropiado. Pero, además, existe para él, la ciencia histórica, la cual procede cosificando el pasado y convirtiéndolo en un objeto (es en esta línea en la que Heidegger anticipa la crítica al principio de causalidad que hemos visto en Arendt).

Ni ciencia histórica objetivante, ni historiografía sin historia. La historia concierne a la misma esencia de los seres humanos en cuanto somos históricos. Ahora bien, ¿qué significa para Heidegger que somos históricos? Que somos capaces de ser determinados desde el futuro. Es nuestro carácter histórico (legado por la tradición) el que nos pone ante un futuro (*Zukunft*) que adviene a nosotros. “Nuestra esencia es determinada desde nuestro futuro” (2009: 97). Continúa aquí Heidegger uniendo tradición y destino.

La tradición, en Heidegger es transmitida por el pueblo (*Volk*), el cual es para él “cuerpo, alma y espíritu”. El pueblo representa el “nosotros” y se constituye como tal por la resolución respecto al propio destino. Así, Heidegger afirma que la historicidad de un pueblo se nutre de su esencia y se proyecta al futuro asumiendo decisivamente su destino. Por ello, distingue pueblos y razas históricas y pueblos y razas “sin historia” (2009: 69).

---

<sup>93</sup> Se trata de un curso impartido en Friburgo con el título “*Über logik als Frage nach der Sprache*” donde de la mano del análisis del lenguaje aborda las cuestiones relativas al pueblo, a la historia y la verdad. Heidegger, M. (2009) *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*. Albany: Suny.

El estado de la cuestión no deja de ser problemático. Las afirmaciones excluyentes de Heidegger nos llevan a preguntarnos una vez más por su vinculación política con el nazismo. La reciente publicación de los *Cuadernos Negros* (2015) está confirmando esta inquietante cuestión. La trabazón entre filosofía y política está haciendo cada día más difícil la exculpación del pensador de Messkirch. Considero que para entender el planteamiento de Heidegger hemos de ampliar el espectro y situar *Ser y Tiempo* en relación con el contexto político e ideológico en que se formó el joven Heidegger. Sólo así podemos mantener una línea definida que une su compromiso con el nacionalsocialismo (del que nunca se retractó) con las inquietudes de principios de siglo XX en que se forjó su carácter político y nacional. Para ello nos hacemos eco de algunos escritos políticos de la etapa como rector en la universidad de Friburgo y de otros textos posteriores, que nos ayudan a clarificar la cuestión.

#### b) Los escritos políticos

Heidegger recibe de Yorck no sólo la historicidad como concepto, sino la afirmación nacional que conlleva la focalización en la historia en el siglo XIX. El carácter mesiánico del pueblo como depositario de la verdad impulsó en el joven Heidegger la indagación de la esencia de la verdad. Coincide con Yorck en la crítica a la opinión pública. En la correspondencia intercambiada con Erich Rothacker (Bonn), filósofo «ortodoxo» para el nacionalsocialismo, Heidegger indica la honda impresión que le había causado la lectura de Yorck y el futuro rol que iba a desempeñar en el futuro. Heidegger reproduce uno de los textos en los que Yorck cuestiona la opinión pública. Así, la verdad no sería fruto de la masa sino del descubrimiento del individuo, enraizado en la tradición espiritual de su pueblo<sup>94</sup>.

Heidegger avanza en esta dirección y confirma tales asunciones en los escritos que rodean su desempeño como rector en la Universidad de Friburgo. Fue designado el 21 de abril de 1933 y presentó su dimisión el 23 de abril de 1934. Son cuatro las fuentes en las que

---

<sup>94</sup> La correspondencia con Rothacker se extendió 1923 a 1941. La mención de Yorck en 1927 *Briefwechsel Heidegger mit E. Rothacker*. Biblioteca Universidad de Bonn. Departamento de Manuscritos, Rothacker, I.

nos centramos: su discurso rectoral “La autoafirmación de la universidad alemana”, pronunciado el 27 de mayo de 1933, el curso sobre Lógica y Lenguaje “*Über logik als Frage nach der Sprache*” de 1934, los textos sobre Hölderlin y el curso del mismo año “Introducción a la Metafísica”<sup>95</sup>.

A la luz de estos escritos podemos establecer una relación entre lo dicho en *Ser y Tiempo* acerca de la historia y la historicidad con la motivación política del momento en que fue escrito. La aparente abstracción de la obra magna de 1927 cobra vida y pisa tierra en estas obras posteriores. La trabazón entre metafísica y política se hace evidente de la mano de los viejos conceptos que habían marcado la juventud de Heidegger y a los que vuelve cada vez que puede. Estos conceptos son:

i. Pueblo. El pueblo se convierte, en Heidegger, en el articulador de la suerte individual. El destino común del pueblo alemán (*Volk*) no hace sino dar sentido a la esencia histórica del *Dasein* descubierta en la pregunta fundamental. En el discurso del rectorado ensalza la esencia del pueblo alemán y recuerda a la comunidad universitaria la “misión espiritual” (*geistigen Auftrag*) que Alemania debía realizar. El pueblo alemán apuntaba hacia un destino común dado el “carácter” – sello o marca (*Gepräge*) – que la huella de la historia había depositado en él. Heidegger proyecta de esta manera el futuro en la historia en la misma línea que *Ser y Tiempo*, si bien en esta ocasión el protagonista es el pueblo alemán. El pueblo alemán vence cuando permanece fiel a su esencia, haciendo que ser y tiempo coincidan en la mencionada misión espiritual. Con ocasión del homenaje a Hölderlin escribe:

Lo natural de un pueblo histórico es inmediata y verdaderamente naturaleza, esto es, fundamento esencial, cuando lo natural deviene lo histórico de su naturaleza. Para ellos la historia de un Pueblo debe encontrarse a sí misma en lo suyo propio y habitar allí (1951: 84).

---

<sup>95</sup> Las referencias de las obras son las siguientes. El discurso rectoral de Heidegger *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* fue publicado por Korn Verlag en Breslau en 1933. Sigo la edición de 1996 *La autoafirmación de la universidad alemana*. Madrid: Tecnos. De *Über logik als Frage nach der Sprache* sigo *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*. Albany: Suny, 2009. Los textos sobre Hölderlin corresponden al curso sobre Hölderlin de 1935, *Vorlesung über Hölderlin im Winter 1934-35*, citado según O. Pöggeler (1972) *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Friburgo/Munich, y la colaboración “*Andenken*” para una recopilación sobre Hölderlin en el centenario de su muerte: en Kluckhohn (ed.) (1944), *Hölderlin, Gedenkschrift zu seinem 100 Todestag*, Tübingen: Mohr: 267-324 y en (1951) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort: Vittorio Klostermann. (sigo esta edición). Por último, el curso titulado “Introducción a la metafísica” sigo la edición española de 2001 *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.

La esencia de un pueblo, encontrada en su carácter histórico (la huella – *Gepräge*) no puede, para Heidegger sino proyectarse como futuro. Al reconocer que un pueblo histórico es verdaderamente naturaleza y que lo natural deviene lo histórico, Heidegger se está alineando con la tesis rechazada por Arendt según la cual naturaleza e historia se habían dado la mano en los totalitarismos.

¿En qué consiste el pueblo? En la “decisión” tomada por el nosotros (Heidegger, 2009: 50; 62) Heidegger trata de caracterizar metafísicamente a un pueblo distinguiendo en él cuerpo, alma y espíritu. El cuerpo de un pueblo no se identifica con los moradores o residentes, sino con algo más profundo y cercano a la raza. Son las relaciones vitales las que hacen el cuerpo del pueblo (Heidegger, 2009: 57). Para Heidegger la raza no se limita a cuestiones de sangre o cualidades corporales (aunque las presuponga) sino a esta camaradería que implican las relaciones en el interior de un pueblo. El alma (*Seele*) de un pueblo corresponde a sus características psicológicas (las cuales vienen dadas por la tierra y el paisaje) (Heidegger, 2009: 57). Por último, un pueblo es espíritu en el sentido de que conocimiento y voluntad van de la mano y por eso decide. La decisión hace a un pueblo espiritual e “histórico” (Heidegger, 2009: 58).

En el pueblo alemán, considerado metafísicamente por Heidegger, se concitan la historia y naturaleza (no queda claro si Heidegger está aproximando la naturaleza a la consideración de la esencia). Heidegger da un paso más al unir en el Estado, la esencia del pueblo, la cual se descubre históricamente: al ser asumida y querida se convierte en verdad. La verdad de un pueblo se realiza en el Estado. Según Poggeler en el curso sobre Hölderlin en 1934-35 Heidegger habría indicado que:

La verdad del pueblo es la correspondiente manifestación (calidad de patente) del ser en su totalidad de acuerdo con el cual los poderes sustentadores, ordenadores y conductores obtienen sus rangos y provocan su consenso. La verdad de un pueblo es aquella apertura del Ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que quiere históricamente, al proponerse a sí mismo como meta, al querer ser él mismo [...]. La verdad del «Ser-ahí» de un pueblo es fundada originariamente por el poeta; pero el ser de los existentes así descubierto es concebido como Ser (*Sein*) y así también es dispuesto y revelado por el pensador, y el así concebido *Sein* se convierte en la última y primera seriedad del ente, es decir, es colocado en la verdad histórica *de-terminada* al ser llevado el pueblo a sí mismo como pueblo. Esto se realiza a través de la creación de un Estado conforme a su esencia, por el creador del Estado. Pero todo este acontecer tiene sus propios tiempos y, por lo tanto, su propia

secuencia temporal; los poderes de la poesía, del pensamiento, de la creación del Estado actúan, al menos en las épocas de la historia desarrollada, hacia adelante y hacia atrás y no son en absoluto calculables (Pöggeler, 1972: 28).

Esencia, pueblo, verdad, historia y Estado se articulan hasta ofrecer una exposición metafísica del momento del nacionalsocialismo en la Alemania del momento. Heidegger habría asumido las tesis nacionalsocialistas de manera más filosófica que política. Por eso, aunque se separe de la orientación pragmática del partido nazi a partir de 1934 mantendrá los postulados ideológicos durante toda su vida. Tanto es así, que ni siquiera Marcuse<sup>96</sup> logró una retractación firme de Heidegger en relación con el Holocausto.

El pueblo alemán era para Heidegger el pueblo histórico y como expone en *Introducción a la Metafísica*, esto equivale a considerarlo el “pueblo metafísico” por antonomasia. Hay un vínculo especial que une Grecia y Alemania (obviando Roma y el cristianismo) para hacer de Alemania el único pueblo que en la actualidad se pregunta acerca de su esencia.

ii. Destino. Cuando Heidegger comienza a elaborar su filosofía, aún estaban abiertas las heridas de la Primera Guerra Mundial. La humillación internacional de Alemania se unió al “despertar” demandado desde todas las instancias desde inicios del siglo XX. La sensación de no haber llevado a cabo la misión del pueblo, tal como planteaba el siglo XIX, hizo que el destino quedara como tarea pendiente. En Heidegger se traduce en la conquista y el ejercicio del poder. La heroicidad no puede sino hacerse presente en la historia mediante la concreción del momento. En el discurso del rectorado decía:

La *segunda* vinculación es con el honor y el destino de la nación entre los demás pueblos, y exige la disposición -afirmada en el saber y poder, y adiestrada por la disciplina- de entregarse hasta el límite. Esta vinculación abarcará y atravesará en el futuro la entera existencia estudiantil como *servicio de las armas* (Heidegger, 1996: 5).

¿A qué extremo ha llegado Heidegger? ¿Se puede justificar filosóficamente la militarización de un pueblo de acuerdo con su destino? Puede que encontremos la

---

<sup>96</sup> Intercambio epistolar entre Marcuse y Heidegger entre 1947-48. Legado H. Marcuse, del Universitäts-Archiv der Universität, Frankfurt.

respuesta en Yorck. Al asumir el concepto de historicidad de Yorck, Heidegger también estaba asumiendo la caracterización de la historia como algo no reservado para todos. Como concepto aplicable implica la exclusión de ciertos sectores de la humanidad. Para Yorck es el criterio de heroicidad lo que hace que podamos o no hablar de historia:

*Just as individuals are talented in different ways, albeit within the same range of basic characteristics, so differently talented peoples occur in the course of history. But only those whose aptitude is the effect of a radical division [of primary life] can lay a claim to historicity. Only those are the heroic peoples [Heldenvölker] (Yorck, 1991: 26).*

La heroicidad de Yorck encuentra en la filosofía de Heidegger justificación metafísica. Es el pueblo histórico aquel que acepta y se confía a su destino, aquel que, fiel a su esencia, es capaz de proyectarse en un Estado y asumir el poder sobre otros pueblos. El carácter nacionalista de la historiografía del siglo XIX se convierte en Heidegger en la afirmación de la historia metafísica del pueblo alemán.

iii. Patria. Hay en Heidegger una profunda vinculación del pueblo y la historia con la tierra en la cual vive. El concepto de patria (*Heimat*) es clave para comprender la intención restauradora de Heidegger. Él, proveniente de una zona rural del sur de Alemania, reclama la fundamentación del pueblo en su terreno. Decíamos arriba que las condiciones psicológicas del alma de un pueblo no pueden comprenderse sin su territorio. La interacción con el medio es una constante en el pensamiento de Heidegger. Tanto es así que, ante la tecnificación del III Reich, él propone la vuelta a los valores rurales en los que fue educado. Según Farías (1989) Heidegger habría reclamado que el pueblo alemán no perdiera la raigambre con la tierra y, ante el traslado del centro de poder hacia el nordeste, habría reivindicado la importancia y superioridad del sur de Alemania. Suabia era para Heidegger el origen metafísico del pueblo alemán. De esta manera, Heidegger se comprende a sí mismo históricamente uniendo su suerte a la de Hegel y Hölderlin.

Pueblo, destino y patria hacen la historia en virtud de la decisión del nosotros del pueblo. Heidegger une historia y política en el momento en que privilegia que tal decisión implica asumir la propia esencia, donde la tradición y el destino se unen.

Comenzábamos este extenso apartado con una cita de Arendt, en la cual criticaba a Heidegger por no haber resuelto políticamente la historia. Después de habernos extendido en el pensamiento de Heidegger estamos en condiciones de comprender por qué Arendt identifica la “historicidad” de Heidegger con el concepto de historia que ella destruye. Heidegger sigue anclado en la historiografía nacionalista del XIX. Esta es la crítica fundamental de Arendt. Las razones son políticas. Lo que para Heidegger es político en su realización, no lo es para Arendt.

Arendt coincide con Benedetto Croce en la crítica fundamental al historicismo de Heidegger, pero Arendt es muchísimo más suave en los términos. A propósito del discurso del rectorado decía Croce:

Hoy nos hundimos de un solo golpe en el marasmo del historicismo más falso, aquel que la historia rechaza, y para el cual el movimiento de la historia es concebido de una manera grosera y materialista, como la afirmación de los etnocentrismos y de los racismos, como la celebración de las hazañas de los lobos y de los zorros, del león y de los chacales, mientras que el único y verdadero actor, la humanidad, permanece ausente. Así es que nos exponemos a prestar servicios filosófico-políticos, lo cual es ciertamente una manera de prostituir la filosofía (Croce, 1934: 69).

¿Por qué Arendt no condena rotundamente a Heidegger como sí hace Croce? Aunque Arendt beba de las fuentes de Heidegger la interpretación de Aristóteles, coincida con él en la admiración del mundo griego y su carácter agonístico y se una a la crítica del principio de causalidad, hay suficientes motivos y diferencias como para emprender una crítica, cuando menos demoledora.

En Arendt no existen indicios de un pueblo metafísico, por más que E. Faye (2016) haya establecido recientemente la vinculación de la pluralidad de Arendt con el *mit-sein* de Heidegger y haya insistido en que Arendt prolonga inconscientemente las tesis nacionalsocialistas a través de la difusión de la filosofía de Heidegger. Faye se sirve de un pasaje de *Los Orígenes del Totalitarismo* para indicar la escasa independencia del pensamiento de Arendt:

Los hombres son desiguales según su origen natural, sus diferentes organizaciones y su destino en la Historia. Su igualdad lo es solamente de derechos, es decir, de finalidad humana; pero tras esta igualdad de finalidad humana existe, según la tradición judeo-cristiana, otra igualdad, expresada en el concepto de un origen común más allá de la



Historia humana, de la naturaleza humana y de la finalidad humana —el origen común en el Hombre mítico e inidentificable que es solamente creación de Dios (OT: 200).

La pregunta es si podemos confinar la postura de Arendt a la de un mero epígono del pensamiento de Heidegger basándonos en un solo texto. En mi opinión no es posible y coincido con Christo Dasto (2016)<sup>97</sup> en que Faye hace una interpretación “partisana” de la obra de Arendt. El sistema de consejos preconizado por Arendt en torno a la acción revolucionaria se aleja de cualquier esencialismo metafísico. La insistencia en diferenciar historia y naturaleza abre en Arendt el camino de la libertad. Precisamente Ebeling (1982) cuestionó el papel de la libertad en la filosofía de Heidegger en *Ser y Tiempo*. La insistencia en la libertad es, tal vez, el punto de divergencia más importante entre Heidegger y Arendt y, por lo que toca a nuestro tema, su concreción en lo que sea la historia.

El cuestionamiento de la libertad en Heidegger ha sido considerado una prueba más de su vinculación con el nazismo (Fariás, 1989; Faye, 2009). Teniendo en cuenta la débil respuesta de Arendt a Heidegger y su fuerte insistencia en la libertad humana creemos encontrar aquí la refutación a la filosofía de Heidegger. Para Faye, Arendt habría retomado el contacto con Heidegger antes de los cincuenta y habría sido fiel a algunos de los postulados de su maestro incurriendo en flagrantes contradicciones. Faye se refiere al juicio a Eichmann y la facultad de pensar. ¿Cómo es posible que Arendt negara a Eichmann esa facultad tan imprescindible en los seres humanos y tan reconocida por Heidegger? Faye (2016) habla de un dispositivo bipolar en Arendt al presentar la ausencia del pensamiento en Eichmann y la presencia del pensamiento en Heidegger.

En mi opinión, en Arendt no se da tanto una contradicción (sí ciertas perplejidades) cuanto una deliberada ambigüedad. El hecho de no condenar a Heidegger no quiere decir que no responda a la metafísica racial del mismo. En los siguientes apartados tratamos el

---

<sup>97</sup> «Et si pas maintenant, quand ? Arendt et Heidegger, par Emmanuel Faye. Notes pour une recension » 26 noviembre 2016 : <https://goo.gl/gpbNfg>

acontecimiento y su relación con la metafísica, aspectos en los que sí evidenciamos un distanciamiento, incluso crítica de Arendt a la filosofía de la historia de Heidegger.

### 2.2.2. Historia y acontecimiento

Decir “acontecimiento” es enunciar una de las preocupaciones principales de la filosofía de Heidegger. Arendt reconoce en la mencionada conferencia de 1954 que el acontecimiento en Heidegger iba cobrando cada vez más importancia. No en vano será en 1957 cuando Heidegger con *Identidad y diferencia* comenzará a profundizar en esa dirección haciendo de *Ereignis* el concepto clave con el que entender su filosofía. El acontecimiento “se convierte en la clave para interpretar no solo el final, sino todo el camino del pensar heideggeriano” (Berciano, 2002: 47).

Creo que el hecho de que Arendt cite el acontecimiento de Heidegger en el contexto de la historia y la historicidad, orienta su análisis en una dirección reduccionista. Heidegger no siempre vincula el acontecimiento con el suceso histórico. Es más, rechaza que pueda ser reducido a acaecimiento (*Geschehnis*) o suceso (*Vorkommnis*). Había comenzado a utilizar el concepto desde la declaración de intenciones del *Informe Natorp*, donde el interés residía en la caracterización de las vivencias. Allí, la manifestación fenomenológica de las vivencias podía ser de dos formas. Bien como un proceso (colocando el objeto intuido de manera objetiva delante de la conciencia) o bien como una “apropiación” (*Ereignis*) que se sumerge en toda la corriente significativa originaria (Adrián, 2003: 119). *Ereignis* va a ir ocupando un papel cada vez mayor en el pensamiento de Heidegger. Podemos distinguir dos etapas:

i. Concebido entre 1936-38 el *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, recoge la evolución desde los primeros escritos. Allí el concepto central era el ser y el énfasis recaía en la relación que se daba entre la apertura del *Dasein* y el ser. Heidegger cifra el acontecimiento en 4 elementos: cielo, tierra, dioses y hombres. De ellos, lo más importante era el hombre como tal, ya que desde él se comprendía la apertura al ser: “El hombre seguía necesitando la desocultación del ser, como el lugar de esa desocultación,

con lo cual el tema del evento volvía a centrarse en estos dos polos: el ser y el hombre” (Berciano, 2002: 55). El evento correspondía al ser. Heidegger hablaba del ser como un evento y el fundamento se ponía en la apertura del *Dasein*.

ii. A partir de 1956-57 con la publicación de *Identität und Differenz*, Heidegger profundiza en la dirección del *Evento* como centro del filosofar. Ahora se habla de co-pertenencia del hombre y ser. Ambos se dan en el evento. La primacía conceptual no es ya el ser sino el evento. A partir de este momento *Ereignis* se convierte en la clave con la que explicar la relación del hombre con el ser, no ya desde la apertura originaria del *Dasein*, cuanto desde la copertenencia. Por otra parte, Heidegger, cuestiona el concepto mismo de fundamento y comienza a hablar de “abismo”, entendido este no como “vacío”, sino como posibilidad de que el hombre salte hacia la pertenencia con el ser. El “salto” es lo que lleva a Heidegger a hablar de “abismo”.

Arendt no se mueve en este sentido y, sin embargo, en la cita mostrada menciona a Heidegger como ejemplo de que el acontecimiento y pensamiento van de la mano. Arendt está en lo cierto. Para Heidegger el evento funda la unidad de ser y pensar. La primera parte de *Identidad y Diferencia* contiene una alocución de Heidegger, con motivo de los quinientos años de la universidad de Friburgo. Dicha alocución titulada “*Der Satz der Identität*” muestra que el *logos* ha devenido fundamentación. Apoyándose en Heráclito, Heidegger avanza hacia la explicitación de que el ser se ha convertido en pensamiento, ya que la fundamentación exigida por el *logos* ha tratado el ser como fundamento del ente. En este sentido, la metafísica, como búsqueda del fundamento, se ha convertido en teología. El hecho de que el fundamento haya que buscarlo como *causa sui* (concepto metafísico de Dios) hace que el ser se entienda en esta línea. Onto-teología y metafísica se dan la mano. El problema es que, aunque ser y pensar sean inseparables, el pensamiento, en la tradición metafísica occidental, no ha pensado el ser desde la diferencia ontológica. Por eso, Heidegger, introduce la noción de *Ereignis* como posibilidad de pensar el ser desde la diferencia ontológica.

Interpretar el acontecimiento desde la unidad ser – pensar es la pista sobre la que Arendt trae a colación a Heidegger y su indagación sobre la historicidad. El interés de Arendt no es tanto repetir la filosofía de Heidegger, cuanto despejar el camino (y justificar) que los

acontecimientos pueden ser apropiados por las facultades humanas. Hay, sin embargo dos diferencias fundamentales con Heidegger:

i. En primer lugar, el acontecimiento para Arendt no reviste el carácter místico e impersonal que refleja el *Ereignis*. Los acontecimientos para ella, son algo tangible y pertenecen al mundo de las apariencias. La fuente del acontecimiento es, como decíamos, la natalidad humana, concebida como el sustrato ontológico de la actuación política. No hay en Arendt la incansable búsqueda del fundamento y la reformulación como abismo que Heidegger despliega. Detrás del misticismo de Heidegger se escondía la afirmación de la metafísica del pueblo y del Estado. El acontecimiento en Heidegger es el momento de la afirmación histórica del pueblo alemán. Con ello, Heidegger eliminaba las posibilidades de afirmación de la libertad. Es ahí donde Arendt pone en juego la imprevisibilidad del acontecimiento. Si tal imprevisibilidad se funda en la libertad humana, los acontecimientos pueden tejer una red de significatividad que va más allá de la autoafirmación histórica que Heidegger reservaba para los elegidos. Gracias a la consideración de la historia en términos de acontecimiento (con las características de que Arendt lo dota) puede esperarse que la historia sea un “milagro de improbabilidades infinitas” (QP: 65).

ii. En segundo, lugar el acontecimiento es, para Heidegger, la ocasión de la afirmación metafísica fundamental: la unión de pensar y ser. Incluso su segunda etapa no puede entenderse sin mantener dicho postulado. Arendt, da por consumada la escisión entre pensamiento y ser. El pensamiento sólo puede ocuparse de lo invisible. Los acontecimientos, como apariencia, no son, pues objeto del pensamiento. Y sin embargo, dado que los acontecimientos aparecen en un mundo de fenómenos, los hombres se ven afectados por ellos y tratan de desentrañar su verdad y sentido. Dada la posición post-metafísica de Arendt conviene aclarar que la escisión ser – pensar no condena los acontecimientos a su ostracismo significativo. Más bien al contrario. Dado que Arendt rechaza el pensar para el mundo de las apariencias (pero reconoce su utilidad como herramienta destructiva para eliminar los prejuicios) busca un sustituto que permita enlazar la dimensión de sentido con lo que ofrece el fenómeno como tal. El acontecimiento, fenómeno dado en el mundo, guarda para los hombres una reserva de

sentido que el pensamiento no es capaz de desvelar. El juicio será la nueva facultad reservada para tratar con los particulares visibles.

En lo que sigue profundizamos en este segundo aspecto: la relación entre metafísica y acontecimiento.

### 2.2.3. Metafísica y acontecimiento

La posición de Arendt en relación con la metafísica es clara a tenor de sus declaraciones, pero compleja si analizamos sus presupuestos. En sus declaraciones une su suerte a la de aquellos que se ven en una posición post-metafísica. Acepta que la metafísica, Dios, o el positivismo sean muertes modernas. Es más, ella misma se pone como tarea destruir lo dado para recuperar las experiencias del pasado. Tal ha sido su intención al destruir el concepto moderno de historia. Ahora nos encontramos con el resultado: los acontecimientos en un mundo de fenómenos. Arendt ha destruido parte del edificio moderno, pero acepta el postulado fundamental (ruptura ser - pensar). Se revuelve contra la modernidad afirmando que ser y apariencia coinciden, pero sigue a Descartes en la fundamentación de la certeza.

En el capítulo II habíamos descrito la postura de Arendt en relación con la crítica a Descartes que hacía Heidegger. Arendt no sigue a Heidegger, quien parte del presupuesto de la unidad de ser y pensar. El acontecimiento en Heidegger tiene carácter ontológico y epistemológico y su crítica a la metafísica de Descartes tiene lugar en este contexto. El pensador francés había propiciado la ruptura del pensamiento con el ser. Arendt, asume la crítica de Heidegger a Descartes, pero se compromete con sus consecuencias. De esta manera, acepta la ruptura metafísica de la época moderna. Una vez aceptada esta ruptura el interlocutor ya no es Heidegger sino, como veremos, Kant. En *La Vida del Espíritu*, Arendt afirma lo siguiente:

el mismo Descartes basaba la explicación y justificación de su subjetivismo radical en la pérdida decisiva de la certeza que supusieron los grandes descubrimientos científicos de la Edad Moderna, y yo misma, en un contexto diferente, he seguido el razonamiento cartesiano (VE: 63).

Arendt sigue el razonamiento cartesiano en *La Condición Humana*, donde analiza las raíces epistemológicas de la época moderna. Hace de la desconfianza en los sentidos el motivo principal para que el hombre se refugiara en su propio interior y terminara alienado del mundo y de sí mismo. Tal desconfianza conduce la distinción moderna entre ser y apariencia. En este punto Arendt, discrepa de la modernidad y de su metafísica. Es decir, Arendt asume las muertes modernas, pero su postura crítica le impide aceptar la totalidad de la metafísica de la modernidad en la que ni coinciden ser y apariencia ni pensar y ser. En la postmetafísica de Arendt, aunque no coincidan pensar y ser, sí coinciden ser y apariencia. Hacemos esta distinción para hacer notar que la apropiación del acontecimiento en Arendt parte de estos presupuestos. Cuando Arendt dice haber seguido a Descartes está siguiendo la interpretación de Heidegger, quien descubre en la teoría de la representación de Descartes el criterio de verdad:

Aquello a lo que se retrotrae todo como fundamento inquebrantable es *la esencia plena de la representación misma*, en cuanto que desde ella se determinan la esencia del ser y de la verdad, pero también la esencia del hombre, como aquel que representa y el modo en que sirve de medida” (Heidegger, 2000: 135).

Para Heidegger no habría en Descartes contradicción entre la teoría de la representación y la teoría de la verdad, puesto que la misma quedaría confinada al interior del ser humano. Heidegger puede criticar a Descartes y su subjetivismo desde el planteamiento de un diferente concepto de verdad, en el que abandona la correspondencia que se da en la representación. Aunque Heidegger mantenga que el pensar tenga una función representativa, irá ahondando en lo indecible del pensar y profundizará en la verdad como desvelamiento. La triangulación Heidegger, Descartes, Arendt presenta algunas paradojas relevantes en relación con el acontecimiento. En el capítulo II ya habíamos adelantado que Arendt coincide con Heidegger en la crítica a Descartes. No obstante, dado que Arendt asume una condición metafísica diferente a Heidegger aparecen las aristas propias de quien quiere mantenerse en la suficiencia de la apariencia.

El acontecimiento pertenece para Arendt al mundo de los fenómenos. Como tal conserva su propia autosuficiencia. Recordemos que Arendt denuncia la falacia metafísica de la

“superioridad de una causa sobre el efecto”. Se queda con los acontecimientos tal y como se presentan en un mundo de apariencias, sin pretender ir más allá. Pero eso no quiere decir que el pensamiento no tenga ningún papel en Arendt, ni que la mera presencia del acontecimiento quede al margen del significado.

A lo largo de este trabajo he señalado el papel relevante que Arendt reserva para el pensamiento. La tarea destructiva del mismo se hace necesaria para evitar la imposición ideológica de los totalitarismos. El pensamiento para Arendt también es representativo, pero, precisamente por eso, trata con cosas invisibles. Vuelve a re-presentarse lo que una vez estuvo presente. Sin embargo, al hacer esto, libera, como vimos, la facultad del juicio para poder operar con los particulares presentes que están a la mano. Por eso, es el juicio la facultad reservada por Arendt para tratar con los acontecimientos. Pero decir esto, al final de su vida no hace sino complicar las cosas, sobre todo en lo relativo a la cuestión metafísica por excelencia como es la relación entre ser y verdad. Arendt no quiere que los acontecimientos queden ocultos, pues perderían su significado. A través del juicio podemos encontrar el significado de los acontecimientos. Bien hay que decir que Arendt estuvo tratando de salir del atolladero metafísico que supone identificar ser y apariencia (sigue aquí el antiguo concepto de historia donde “el historiador homérico es un juez” (VE: 247), con la relevancia otorgada al juicio y a su capacidad de dotar de significado a los acontecimientos particulares. Fue el descubrimiento de la *Crítica del Juicio* de Kant, la llave para poder apreciar el significado de los acontecimientos.

Para Arendt los acontecimientos son autosuficientes. Habían quedado ocultos bajo el moderno concepto de historia. Sin embargo, teniendo en cuenta que “las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas” (EPF: 60) no pueden sino constituir la trama de la historia más allá del historicismo. La plena significación de los acontecimientos ha de apreciarse a la luz de su propia manifestación. Que el juicio pueda operar con ellos implica, no obstante, que se hagan presentes. Aquí es donde aparece una de las vindicaciones más conocidas de Arendt: la historia como narración de historias (*storytelling*)

### 2.3. El relato y su narración como práctica histórica. *Storytelling*

Si la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX había centrado sus esfuerzos en destacar la centralidad del acontecimiento, los estudios históricos siguieron el mismo camino. La distancia entre historia y filosofía se hacía cada vez más pequeña en virtud de los análisis sobre el acontecimiento. Con razón Nora o Le Goff se revuelven contra la historia positivista por no haber prestado atención al acontecimiento. Hayden White, a través de su *Metahistoria* (1973), analiza las formas del conocimiento histórico, alejándose de la distinción entre forma y contenido: lo importante para hacer historia es reconocer la importancia de contar historias (*stories* en inglés). Es esta, precisamente, un faceta bien conocida de la filosofía de Arendt. En el número de *Social Research* dedicado a ella tras su muerte, Young-Bruehl (1977) reconoce que no puede entenderse el propósito de su filosofía sino es desde la perspectiva del contador de historias. Julia Kristeva (2001) ha insistido en esta dirección reconociendo que Arendt une su suerte a la de Aristóteles en la defensa de la narración. Recientemente Jackson (2013) ha utilizado las intuiciones de Hannah Arendt para realizar un análisis de la interculturalidad desde las perspectivas abiertas por el arte de contar historias. Contar historias no es nuevo. Forma parte del ADN de la humanidad. Al recuperar el arte de contar historias, Arendt reconoce tanto su importancia para la política como el hecho de que había caído en desuso.

En los últimos años contar historias ha vuelto a ser considerado útil. Incluso las publicaciones sobre los procesos de gestión de negocios han incorporado esta práctica al descubrir sus beneficios. Autores como Denning (2001), Wensley (1998), Stone (1996), Weick y Browning (1986) trataron de mostrar cómo al contar una historia los miembros de una organización se sienten involucrados con la cuestión presentada. Imaginación y creatividad siguen a la narración de historias. Dice Denning:

*A springboard story has an impact not so much through transferring large amounts of information, as through catalyzing understanding. It can enable listeners to visualize from a story in one context what is involved in a large-scale transformation in an analogous context. It can enable them to grasp the idea as a whole not only very simply and quickly, but also in a non threatening way. In effect, it invites them to see analogies from their own backgrounds, their own contexts, their own fields of expertise (2001: XIX).*



Interesa destacar que si tuviéramos que hablar de política y no de gestión de negocios, Arendt podría haber suscrito el párrafo presentado. Denning establece una correlación entre el arte de contar historias y la capacidad de comprender, entre visualizar el asunto a tratar a través de una historia y establecer analogías entre contextos distintos para aprender las lecciones de la historia.

En Arendt el contar historias tiene, para el hombre contemporáneo, un papel político insoslayable. Una vez que los totalitarismos han mostrado que es posible manipular la realidad e imponer ideológicamente cualquier cosa (incluso una mentira), el arte de contar historias se revela como un instrumento de acercamiento a la realidad desde los márgenes de las ideologías y, por lo tanto, capaz de otorgarnos la auténtica comprensión. Contar historias es, entonces, un ejercicio de rebelión contra la imposición ideológica. Pero si es un arte que discurre por fuera de las ideologías no ocurre lo mismo con lo político. Para Arendt, contar historias se va a convertir en una de las vías para salvar lo político de las garras del historicismo. De ahí que en lo que sigue expliquemos cómo se relaciona el *Storytelling* arendtiano con lo político.

El arte de contar historias es un tema recurrente en Arendt y la demanda constante que hace en su obra responde, en mi opinión, a su vinculación, una vez más, con Walter Benjamin. Como vimos, el pensador berlinés había indicado que el arte de contar historias se estaba perdiendo. Denunció la carencia de sentido que acompañaba su pérdida y acusó al cambio de época de influir decisivamente en el abandono de la práctica de la oralidad (el genuino contar historias):

El arte narrar se aproxima a su fin, porque el aspecto épico de la verdad, es decir, la sabiduría, se está extinguiendo. Pero éste es un proceso que viene de muy atrás. Y nada sería más disparatado que confundirla con una «manifestación de decadencia», o peor aún considerarla una manifestación «moderna». Se trata, más bien de un efecto secundario de fuerzas productivas históricas seculares, que paulatinamente desplazaron a la narración del ámbito del habla, y que a la vez hacen sentir una nueva belleza en lo que desvanece. (Benjamin, 1991: 4).

Para Arendt, el quiebre al que se refiere Benjamin se produce en la época moderna y se consume con los totalitarismos. La urgencia preconizada por Benjamin se torna

insoponible sordidez para Arendt. En Arendt laten las mismas preocupaciones: el cambio de época, la pérdida de la práctica del contar historias y la necesidad del sentido y la comprensión. Sin embargo, Arendt contempló lo que Benjamin sólo había barruntado: el Holocausto. Al constatar el desastre, Arendt se da cuenta de que la recuperación del arte de contar historias no podía sino desempeñar un papel político, ya que la hegemonía totalitaria había institucionalizado el alejamiento de la realidad. Contar historias devuelve la realidad a los hombres. Con ello, Arendt añade a las intuiciones de Benjamin el papel político del arte de contar historias. Exponemos a continuación las dimensiones que Arendt despliega en torno al contar historias:

i. La brecha. Arendt comenzó muy pronto a destacar el valor de la narración. En un temprano 1946, reseñando el libro de Hermann Broch, *La muerte de Virgilio*, compara las figuras de Proust y Kafka. Proust es, para ella, el testigo de un siglo que se va, el XIX, el testimonio de un pasado que nos precede y que ya no existe. Kafka es, por otro lado, el referente de un futuro que aún no llega. Así, Arendt abre un espacio entre el pasado de Proust y el futuro de Kafka. En este tiempo sin pasado y sin futuro, destaca la figura de Broch como un contador de historias. Arendt señala que “este libro es por sí mismo el tipo de puente que Virgilio trata de tender sobre el abismo del espacio vacío entre el «ya no» y el «todavía no»” (EC: 198). Broch escribe sobre la muerte de Virgilio, pero al hacerlo es capaz de condensar en esa historia el vacío del mundo moderno que ha aparecido desde la irrupción de la Primera Guerra Mundial. Arendt se refiere al año 1914, como el año de la crisis. De hecho lo vincula con los campos de concentración. Se trata de un periodo en que la beligerancia entre las naciones llegó a extremos insospechados. La cristalización del fenómeno totalitario y su expresión en el exterminio en masa confirma, por exceso, la falta de sentido. Vivimos en el abismo:

Y dado que este abismo es muy real; dado que, a cada año desde el fatal 1914, se ha hecho más profundo y temible, hasta que las fábricas de la muerte erigidas en el corazón de Europa cortaron definitivamente el gastado hilo que acaso aún nos uniera a una entidad histórica de más de dos mil años; dado que ya estamos viviendo en el "espacio vacío", confrontados con una realidad que ninguna idea tradicional preconcebida del mundo y del hombre es capaz de iluminar —por muy querida que esta tradición haya permanecido en nuestros corazones—, dado todo ello, hemos de sentir un profundo agradecimiento hacia la gran obra de poesía que se aferra tan apasionadamente a este único asunto. (EC: 199).

Vacío y poesía. He aquí el binomio que va a caracterizar el sentido del arte narrativo. Arendt vuelve sobre el “espacio vacío” en *Entre pasado y futuro*. Es más, esa colección de ensayos se comprende mejor desde la pequeña reseña dedicada a Broch. Allí, el pasado, representado por Proust, corresponde a un “ya no”. El futuro, anticipado por Kafka, es un “todavía no”. En el entretanto tiene lugar la vida del hombre moderno. Es lo que en *Entre pasado y futuro* denomina la “brecha”. “Espacio vacío” o “brecha” indican la carencia de referencias. Se cortó el hilo de la tradición, el futuro aún no llega y los totalitarismos han mostrado la monstruosidad de algo que escapa nuestras categorías. Es más, los totalitarismos han roto la trama narrativa que nos unía con el pasado. A propósito de los campos de concentración decía:

No hay en la Historia humana historia más difícil de contar que ésta. La monstruosa igualdad en la inocencia, que es su inevitable *leit-motif*, destruye la base misma en que la narración de la historia se produce —que es nuestra capacidad de comprender un acontecimiento sin que importe la distancia a que nos hallemos de él—. (EC: 247).

¿Qué queda? Poetizar, que, para Arendt en este caso se equipara a narrar: volver a tejer la trama narrativa.

En *Entre pasado y futuro*, explicita su postura. La justificación de los ensayos nos ofrece el sentido de la narración, ya que son ejercicios de pensamiento realizados en la “brecha”. Interpretando la parábola *He* de Kafka, Arendt entiende la situación presente como un paralelogramo de fuerzas. El pasado empuja hacia el futuro y el futuro empuja hacia el pasado. La situación presente es el resultado de la presión de ambas fuerzas. Ingo Kieslich ha presentado el paralelogramo de fuerzas resultante tanto desde el punto de vista del “punto” como del “espacio” (2013: 279, 280). Arendt se vale de la figura de este paralelogramo para destacar que la presión (desde futuro y pasado) puede ser aprovechada para generar un espacio de pensamiento. De hecho, lo que explica la necesidad de pensar viene desde la destrucción de la trama narrativa. Como dice Sheyla Benhabib:

*The events of the twentieth century, however, have created a ‘gap’ between past and future of such a magnitude that the past, while still present, is fragmented and can no longer be told as a unified narrative. Under these conditions, we must rethink the gap between past and future anew for each generation; we must develop our own heuristic principles [...]* (1996: 91-92).

En esta situación de urgencia Arendt, además de teorizar, se empeña en contarnos historias: el surgimiento de la tradición de pensamiento occidental, por la inversión de Platón, es la historia de la tradición de pensamiento político; la irrupción de las revoluciones modernas es la historia del nacimiento de los cuerpos políticos; el triunfo de los totalitarismos es la historia que rompe la trama narrativa del hombre moderno y, por ello, la historia más difícil de contar. A partir de los totalitarismos se rompe la base misma del arte de contar historias. Esta última historia, la de los totalitarismos, es la que, en un principio, requirió más dedicación por parte de Arendt.

La Historia (con mayúscula) expresada y encarnada en los totalitarismos es un artefacto conceptual que despliega la necesidad histórica impidiendo el ejercicio de la libertad humana. Los totalitarismos sacan a la luz las “fuerzas extra, sobre o infra humanas, esto es, en las que el hombre que actúa es excluido de la historia.” (QP: 65). La exclusión del hombre que actúa rompe cualquier posibilidad de contar nuevas historias, puesto que el fundamento ontológico de las mismas es su libre actuación. Así, los totalitarismos han puesto en entredicho las posibilidades de contar nuevas historias y, por eso, la “brecha” implica, para Arendt, su superación. Ella quiere devolver al hombre a la historia (esta vez con minúscula). Sólo rompiendo el hechizo de la necesidad es posible abrir el espacio para las nuevas historias. Cuando ella imagina ese espacio en un paralelogramo de fuerzas está abriendo la posibilidad para que el pensamiento (en esa región imaginaria) pueda representar de nuevo los acontecimientos del pasado en los que el hombre ejerció la libertad. Por eso dice de Broch:

El acontecimiento que hizo de Broch un poeta parece haber coincidido con el último estadio del oscurecimiento en Europa. Cuando llegó la noche, Broch despertó. Despertó a una realidad que le abrumó tanto que inmediatamente la tradujo a un sueño, como procede en el caso de un hombre que se despabila en medio de la noche (EC: 199).

Arendt reconoce que con los totalitarismos había llegado la noche, pero, de igual manera, apunta que tal oscurecimiento conlleva un despertar. Tanto en el caso de Broch como en su propia persona, despertar deviene en contar historias. En el tiempo de crisis contar historias se reveló como la acción propia de quienes rescataban y actualizaban el pasado. Así, los viejos acontecimientos proporcionaron la trama con la que pensar en la brecha es posible. Esta trama de la narración (rota por los totalitarismos) se teje de nuevo, desde el espacio generado por la presión entre pasado y futuro y, así, se cubre un espacio de sentido

que el concepto moderno de historia (encarnado en la Historia con mayúscula) había impedido reconocer.

ii. Acción – acontecimiento – narración. La noche totalitaria había revelado la incapacidad de contar nuevas historias por, precisamente, terminar con su fuente ontológica: la libertad humana. Para Arendt, los presupuestos de la narración son los mismos que los del acontecimiento narrado. Cuando afirma que “el proceso de la historia resulta de las iniciativas humanas y está continuamente atravesado por nuevas iniciativas” (QP: 65) está indicando el orden ontológico que revela la narración de historias. Los totalitarismos cercenaron la espontaneidad humana a través de la intrusión en lo más íntimo de los hombres, eliminando la misma posibilidad de la iniciativa humana. Además, al tratar de eliminar la diferencia entre seres humanos en la masificación de los campos de concentración los totalitarismos impidieron que las iniciativas particulares pudieran ser identificadas. Arendt no sólo denuncia la perversión totalitaria, sino que indica la cadena de sentido que permite hablar de nuevas historias en el mundo contemporáneo. En ello, aparece una nueva historia: la de las revoluciones modernas. En *Sobre la Revolución* realiza un extraordinario ejercicio interpretativo, en el que las revoluciones modernas quedan vinculadas con la capacidad ontológica del ser humano. Se revelan como auténticas experiencias políticas nacidas de la libre espontaneidad de los seres humanos. El espíritu de la revolución encarna la libre iniciativa de los seres humanos. Y es ese espíritu el que ha de concretarse en las instituciones políticas, de tal manera que pueda perpetuarse más allá del tiempo de los actores. Arendt pone como modelo la constitución de los EE.UU., la cual, nacida de hombres libres es capaz de proporcionar un marco de actuación para las futuras generaciones. No obstante, la corrupción del espíritu fundacional de los EE.UU. y la contaminación de la revolución francesa por lo social impidió que la historia de las revoluciones modernas siguiera contándose de la manera en que Arendt lo hace. De hecho, ella se considera heredera de un tesoro perdido. Dice al final de esta obra:

No hay nada que pueda compensarnos de esta pérdida ni de evitar su carácter irreparable, salvo la memoria y el recuerdo. Dado que el depósito de la memoria es custodiado y vigilado por los poetas, cuya tarea consiste en descubrir y crear las palabras con las que vivimos, quizá sea prudente volvernos hacia dos de ellos (uno moderno, el otro antiguo) a fin de hallar la articulación aproximada del contenido real de nuestro tesoro perdido (SR: 387).

René Char y Sófocles son los poetas a los que Arendt se refiere. En ambos late la vinculación de la actuación humana con la intimidad y la interioridad. Es por ello, que son las palabras de Sófocles las que terminan la obra. En *Edipo en Colona*, Sófocles vincula el nacimiento con la vida de la polis: “era la polis, el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a su vida” (SR: 388). Arendt busca la nueva polis en el mundo contemporáneo toda vez que lo político es el brillo (esplendor) de la vida humana. Si la historia del totalitarismo mostraba el ataque a la libre espontaneidad de los hombres, la historia de las revoluciones modernas descubre el tesoro perdido del ejercicio de la libertad. Si la historia totalitaria corta la trama narrativa del pensamiento político occidental, la historia de las revoluciones permite reavivar la memoria y el recuerdo.

La vinculación entre las dos historias es notoria. No en vano, reconocemos un paralelismo entre el final de *Los Orígenes* y el final de *Sobre la Revolución*. Al terminar de narrar el terror totalitario, Arendt dedica una oda a la natalidad y la libertad humana de la mano de San Agustín. A pesar de que el totalitarismo como nueva forma política haya venido para quedarse, siempre queda la libre iniciativa de los hombres como revulsivo y reserva última de sentido. En *Sobre la Revolución*, vuelve a destacar el nacimiento de los hombres como fuente ontológica de lo político. Esta vez, de la mano de Sófocles indica que la libertad encuentra en la polis su lugar de realización.

Arendt desvela, así, la fuente ontológica de los acontecimientos: la natalidad humana. De esta forma descubrimos una línea que va de la natalidad a la construcción de la trama narrativa:

Natalidad → Libertad → Acción → Acontecimiento → Narración

Los acontecimientos generados en la acción de los hombres se convierten en el sustrato de las historias. Contar una historia es narrar un acontecimiento. En la trama narrativa brilla la libre iniciativa de los hombres, la cual puso en marcha la acción. El hecho de que un acontecimiento (el totalitarismo) haya supuesto un ataque frontal contra la libertad

humana no invalida la íntima relación de acción y acontecimiento. Esta vinculación es la que está detrás del interés arendtiano por recuperar los acontecimientos de la historia. Cada vez que leamos “acción” hemos de entender “libertad”. Por ello, Arendt remite al “comienzo” para comprender un acontecimiento:

...sólo como fin y culminación de todo lo que pasó antes, como "consumación de los tiempos", podemos *comprender* un acontecimiento; sólo en la acción procederemos de una manera natural a partir del conjunto modificado de circunstancias que el acontecimiento ha creado, es decir, sólo en la acción lo trataremos como un comienzo. (EC: 388).

Tratar un acontecimiento en su comienzo implica reconocer su carácter político y ello nos lleva a la libertad humana que lo puso en marcha. Por eso, en otro lugar Arendt describe un acontecimiento de manera política:

...ya que los actos y los acontecimientos – el producto invariable de los grupos de hombres que viven y actúan juntos – constituyen la textura misma del campo político, está claro que lo que más nos interesa aquí es la verdad factual (EPF: 243).

Acción-acontecimiento, política y verdad son, así, las dimensiones ineludibles del arte de contar historias. ¿En qué sentido la narración de historias nos revela la verdad? Si tenemos en cuenta su vinculación con la libertad humana ¿de qué verdad se trata?

iii. Realidad, imparcialidad y perspectiva. El contador de historias aparece en Arendt como un testigo de la verdad. El arte de contar historias nos ha llevado, a través del acontecimiento, al problema de la verdad. Para Arendt es un aspecto central de la recuperación de la historia, ya que la ideología totalitaria había puesto de manifiesto la posibilidad de que nos distanciemos de la realidad y fijemos nuestra atención en la “idea-premisa” que se pone en movimiento con la deducción lógica:

Lo que las masas se niegan a reconocer es el carácter fortuito que penetra a la realidad. Están predispuestas a todas las ideologías porque éstas explican los hechos como simples ejemplos de leyes y eliminan las coincidencias inventando una omnipotencia que lo abarca todo y de la que se cree que se halla en la raíz de cualquier accidente. La propaganda totalitaria medra en esta huida de la realidad a la ficción, de la coincidencia a la consistencia. (OT: 287).

A la construcción ideológica deductiva Arendt contrapone el arte de contar historias. Ante la verdad-ficción coercitiva de los totalitarismos, el arte de contar historias nos reconcilia con la realidad, tal cual es. La verdad factual es descubierta en las historias contadas. Es

lo que Arendt llama “veracidad”. Dice en “Verdad y política”: “Entre los modos existenciales de veracidad sobresalen la soledad del filósofo, el aislamiento del científico y del artista, la imparcialidad del historiador y del juez, la independencia del investigador de hechos, del testigo y del periodista” (EPF: 273). Veracidad e imparcialidad son las características principales del historiador.

La ideología totalitaria no se ataba a la veracidad (puesto que presentaba un esquema sin vinculación con la realidad) ni aplicaba la imparcialidad (ya que las premisas totalitarias trataban de construir una verdad “única” sin más puntos de vista que el del partido o movimiento). Contar una historia implica desvelar la “fuerza propia” (EPF: 272) de la verdad. Arendt se refiere a la verdad factual. Distingue entre las verdades de razón y las verdades de hecho o factuales. Las verdades de razón, axiomas o teorías derivan de la potencia especulativa de los hombres, mientras que las verdades factuales tienen su origen en las acciones de los hombres. Arendt trata de resaltar que en el mundo moderno se han llegado a confundir las verdades factuales con meras opiniones. A propósito de los campos de concentración, la caída de Francia en 1940 o la política del Vaticano en relación con el III Reich, afirma que se corrió el riesgo de convertirlos en meras opiniones, como si la realidad pudiera ser manipulable. Por ello, contar historias nos hace encontrarnos de nuevo con la realidad, una realidad “común y objetiva” (EPF: 249). Contar historias nos sitúa ante la verdad de hecho:

... la verdad de hecho siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados; se establece por el testimonio directo y depende de declaraciones; sólo existe cuando se habla de ella, aunque sea en el campo privado. Es política por naturaleza (EPF: 249).

Lo contrario de la verdad factual es la mentira y tal es la acusación que Arendt lanza contra los regímenes totalitarios y el mundo de la política en general. El mundo moderno ha modificado el tipo de mentiras políticas de antaño. Lo que antes eran mentiras privadas sobre secretos políticos, se han convertido en grandes mentiras públicas que tratan de convencer a todos. Arendt destaca que los intentos contemporáneos por cambiar la crónica histórica son, también una forma de acción (y por ello, tiene formidables consecuencias políticas). Cuando Adenauer y De Gaulle presentaron a Francia como uno de los vencedores de la 2ª Guerra Mundial estaban incurriendo en el tipo de mentira que



contradice la factualidad de los hechos. Las mentiras modernas tratan de crear una imagen (en este caso la de la Francia vencedora). Esto es así porque “las mentiras políticas modernas se ocupan con eficacia de cosas que de ninguna manera son secretas sino conocidas de casi todos” (EPF: 265). Estas mentiras, alentadas por la propaganda, procuran crear una imagen que sustituya a la realidad aplicando, de este modo, la violencia coercitiva sobre todos aquellos que viven bajo un régimen determinado. A este propósito afirma Arendt: “los gobiernos totalitarios y las dictaduras de partido único que, por supuesto son con gran diferencia las entidades más eficaces para proteger las ideologías y las imágenes del impacto de la realidad y la verdad” (EPF: 269).

Frente a ello, la narración de historias tiene un papel político central: “la función política del narrador – historiador o novelista – es enseñar la aceptación de las cosas tal como son” (EPF: 276). Ese presentar las cosas tal como son procura una estabilidad que las ideologías no pueden otorgar. Fijar la estabilidad en una imagen tiene poco recorrido. Las imágenes van cambiando y la rápida sustitución de una por otra demanda que la propaganda esté dispuesta para continuar con la manipulación y el alejamiento de la realidad.

La filosofía de la historia (el concepto desmontado por Arendt) también intentó alejarse de la realidad, a través de la formulación de leyes y la aplicación de la necesidad. De esta forma, salvaba la arbitrariedad de las acciones humanas que derivan de la libertad, excluyendo el “podría haber sido de otra manera” (EPF: 255) de la explicación histórica. Entre las clases de necesidad, Arendt incluye “la dialéctica de un mundo del espíritu” en clara alusión a Hegel, “las condiciones materiales” refiriéndose a Marx o las “necesidades de una naturaleza humana presuntamente invariable y conocida” (EPF: 255) sobre las que se descansa el funcionalismo más simple.

La narración de historias apuesta por la contingencia de los hechos sin buscar la necesidad histórica ni la construcción de imágenes. La narración de acontecimientos tiene la particularidad de asentar el presente gracias a la estabilidad que proporciona el pasado. Eso no quiere decir que no puedan darse los diferentes puntos de vista del narrador según

su posición o interés. Arendt defiende el perspectivismo, lo cual no puede entenderse sin fijar primero la objetividad de los hechos. Las líneas divisorias entre hechos, opinión e interpretación no pueden ser borradas. Toda interpretación y toda opinión ha de realizarse sobre la objetividad de los hechos. Ahí es donde se apoya la responsabilidad política del narrador: procurar la reconciliación con la realidad contando los hechos tal cual son:

Aun si admitimos que cada generación tiene derecho a escribir su propia historia, sólo le reconocemos el derecho de acomodar los acontecimientos según su propia perspectiva pero no el de alterar la materia objetiva de la misma (EPF: 251).

Lo que Arendt está destacando es que la verdad de hecho narrada, contada o poetizada sirve como punto de anclaje para tejer un tapiz de perspectivas desde las que podemos referirnos a la realidad. La verdad de hecho debe configurar opiniones, pero no ser sustituida por ellas. Así, el contador de historias, al reconciliarnos con la realidad nos otorga una estabilidad que la voracidad de la propaganda no puede dar. La posibilidad de la política queda a salvo por el reconocimiento de un mundo común.

iv. Contar historias en un mundo de apariencias. Arendt identifica el fenómeno totalitario y nos cuenta su historia. Es la historia de la ruptura de la tradición. Es la historia que impide el surgimiento de nuevas historias. Sin embargo, es una historia que necesita ser contada. El pasado, que ya no está presente, vuelve a presentarse como luz que ilumina el presente. Esta luz es ofrecida por el contar historias. En el citado artículo “Comprensión y política”, al rechazar la causalidad histórica, Arendt decía:

Tales generalizaciones y categorizaciones extinguen la luz "natural" que la propia historia ofrece y, por lo mismo, destruyen el verdadero relato que cada período histórico, con su singularidad única y significado eterno, tiene que decirnos (EC: 388).

Rechaza aquí las generalizaciones y categorizaciones que permitían colocar el fenómeno totalitario en la línea del historicismo. Su pretensión fenomenológica al aislar el acontecimiento queda clara: hacer posible que el acontecimiento revele su significado. La cuestión es cómo poder aprehender tal significado. El texto arriba citado corresponde a la mediados de los cincuenta, época en la que aún no había estallado la polémica en torno a Eichmann y en la que Arendt aún no había iniciado sus investigaciones en torno a las

facultades del espíritu. En este tiempo temprano, Arendt escribe desde la urgencia del presente, desde la necesidad de comprender qué había pasado y cómo relatar un acontecimiento monstruoso y difícilmente equiparable. La crítica a la causalidad quedaba justificada desde la identificación de las diferencias fenoménicas que conducían a la cristalización del fenómeno totalitario. El acontecimiento por antonomasia, en estos primeros compases, era, pues, el fenómeno totalitario y la intención de la narración del relato recuperar la “luz” del pasado.

Cuando, tras la controversia alrededor de Eichmann, Arendt se adentre en las consideraciones sobre el pensar y el juicio, cambiará la perspectiva. De ahora en adelante, Arendt tratará de salvaguardar el valor del relato, pero preguntándose qué hace significativo un acontecimiento. El acento no es ya la luz para el tiempo presente (que no queda excluida), sino más bien cómo abrir horizontes a futuras generaciones. En su lectura de la Crítica del Juicio de Kant, corrige lo que había afirmado en 1956 acerca del cumplimiento de un acontecimiento. La consumación o cumplimiento de un acontecimiento era entonces el punto esencial para comprenderlo. Ahora afirma:

... la importancia de la narración [*story*] o del acontecimiento no reside en su cumplimiento, sino en el hecho de que abre nuevos horizontes para el futuro. Es la *esperanza* que representaba para las generaciones futuras lo que hizo de la Revolución francesa un acontecimiento significativo. (CFPK: 107).

Que Arendt, al final de su vida, hable de esperanza tras haber denunciado la oscuridad del siglo XX muestra hasta qué punto ha modificado el punto de partida ¿Qué ha ocurrido? Cuando en *La Vida del Espíritu* se adentra en la descripción del mundo como un mundo de fenómenos, Arendt cuestiona la inmediatez de las apariencias, la cual impediría contar con puntos de referencia estables. Para salvar este obstáculo, Arendt echa mano del pensamiento. La filosofía, partiendo de “las experiencias normales de sentido común”, siempre obtuvo su material “desensoriando” lo ofrecido por la experiencia (VE: 96). De esta manera, pudo “re-presentarse” las apariencias una vez que estas ya no estaban presentes. Es en este contexto en el que Arendt trata de ubicar la narración de historias. Así, narrar los hechos, contar historias es algo análogo al pensamiento. Siguiendo a Kant, descubre que la razón necesita apropiarse de un

significado y por ello la “necesidad de la razón – la búsqueda de significado que lleva a los hombres a suscitarse – no difiere en nada de la necesidad que puedan sentir de narrar algún hecho al que hayan asistido, o de reflejarlo en poemas” (VE: 96).

La necesidad de significado ha implicado, pues, una re-presentación de las apariencias para la filosofía y la narración o un poema para la historia, las cuales vuelven a traer al presente los acontecimientos que ya han pasado. Sin embargo, si bien para la filosofía, la mera re-presentación pudiera bastar para la elaboración conceptual (algo que Arendt rechaza como metafísica por su distancia con la realidad), el arte de contar historias requiere dar un paso más. El significado de un acontecimiento deriva, efectivamente, de que sea puesto en evidencia por medio de su narración, pero, además, en un mundo carente de referencias, puede abrir horizontes a futuras generaciones en virtud de su carácter ejemplar. Hemos llegado al juicio.

### **3. La rehabilitación del juicio. El relato como fuente de sentido**

Comenzamos esta sección acudiendo de nuevo a Walter Benjamin. En su crítica al historicismo, Benjamin indica que el anverso de la historia, es decir, todas las historias particulares que fueron silenciadas por la gran Historia, guarda una reserva de sentido que sólo el Juicio Final puede revelar:

El cronista que numera los acontecimientos sin distinguir entre los pequeños y los grandes responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez está perdido para la historia. Aunque, por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour* (punto en el orden del día), día éste que es precisamente el día del Juicio Final. (Benjamin, 2010: 20).

Benjamin tiene muy presente la teología judía y, por ello, elabora una especie de soteriología histórica gracias a los conceptos teológicos. El hecho de que recupere la importancia del *kairós* como tiempo especial y cualitativamente relevante o el carácter de un tiempo multi-dimensional, capaz de conectar pasado, presente y futuro en un instante, son muestra de ello. En este contexto teológico hemos de comprender la recurrencia al Juicio Final. Si atendemos a los presupuestos de la escatología, el tiempo desdoblado hace

que el Juicio Final ya se esté celebrando (en Dios carece de sentido la distinción temporal) por lo que todos los instantes vividos van mostrando su sentido en este día del Juicio. Pero lo que es a-temporal para Dios no lo es para los hombres, que hacen de su redención un asunto central. Al hablar de humanidad redimida, Benjamin está concediendo a la humanidad el sentido que el historicismo había negado. Tal sentido deriva, precisamente, de la concurrencia de las historias particulares en el Juicio Final.

Arendt no entra (no puede) en tales sutilezas teológicas. Sin embargo, conserva de Benjamin la centralidad del juicio y la posibilidad de redención que ofrece. Para comprender mejor por qué Arendt vincula acontecimiento, relato y juicio presentamos, a continuación, los presupuestos en los que se funda:

a) En primer lugar, Arendt repudia la invisibilidad de la filosofía. Si algo rechaza de los filósofos es que, tratando de fundar el conocimiento sobre lo que ofrece y elabora el pensamiento, se ven abocados al fracaso dadas las características del mismo. Del pensamiento no queda sino su ejercicio destructivo (fundamental para evitar caer en ideologías) y su invisibilidad. Pero esto no es aceptable para los acontecimientos que necesitan ser mostrados. El significado para las futuras generaciones sólo puede hacerse presente desde la visibilidad de los acontecimientos. Criticando a Descartes, Arendt decía que, efectivamente, el pensamiento puede apropiarse de lo que es real – acontecimiento, un objeto..., pero no puede apropiarse de la “realidad de cada uno de ellos” (VE: 65-66). De igual modo, decía en “Verdad y política”: “la realidad es diferente de la totalidad de los hechos y acontecimientos y es más que ellos, aunque esta totalidad es de cualquier modo imprevisible” (EPF: 275).

El contacto con la realidad es insoslayable. Es más, la narración de los hechos, el contar historias nos ha referenciado con la realidad. Arendt, deja a un lado la invisibilidad de los filósofos. Si los héroes clásicos son los *andres epiphaneis*, los filósofos serían los “seres invisibles” (VE: 90). Dado que el interés de Arendt reside en la visibilidad y la presencia del acontecimiento, la práctica del juicio y el contar historias establecen un puente con los héroes clásicos (que en definitiva son todos aquellos que inician acontecimientos). Arendt va a buscar esos “héroes clásicos”, en el germen de cualquier acontecimiento que

merezca ser recordado, incluso entre los acontecimientos de la modernidad. Si tomamos como referencia la revolución americana apreciamos cómo Arendt se remite una y otra vez a los padres fundadores.

b) En segundo lugar, la postura post-metafísica de Arendt implica abandonar cualquier pretensión de sistema. Así, la narración de historias no depende de ninguna selección previa ni de ningún significado impuesto desde afuera. Arendt sigue a Kant, “el más crítico de los prejuicios metafísicos tradicionales” (VE: 91) y lo hace interpretando (de modo muy particular) su *Crítica del Juicio*. Como adelantábamos en el primer capítulo, Arendt desestima la filosofía en su búsqueda de comprensión. El carácter contemplativo del saber filosófico fue la mejor coartada para que la política se convirtiera, de la mano de Platón, en mera aplicación de las “medidas” contempladas al ámbito de la acción. Así, la política, al servicio de la filosofía, se alejó del puro actuar y quedó al arbitrio de la imposición contemplativa. Arendt, interpreta la *Crítica del Juicio* de Kant, como si de una filosofía política se tratase. Es más, la división entre el juicio reflexionante y el juicio determinante va a ser clave para que Arendt justifique la adopción del juicio reflexionante sin pretensiones metafísicas. Arendt estima que el juicio reflexionante ofrece una salida post-metafísica a la necesidad de significado que sigue existiendo en el mundo contemporáneo. Recordemos que la tradición de pensamiento político occidental había llevado en su última fase al establecimiento de una instancia contemplativa que se transformó en la clave de las ideologías totalitarias: el concepto moderno de historia. Al desmontar dicho concepto Arendt ataca la raíz de la imposición contemplativa contemporánea. Y, de esta manera, elimina la imposición significativa que la totalidad podría haber otorgado a los acontecimientos particulares. No obstante, Arendt no puede renunciar a la dimensión significativa y, por ello, tras destacar la apertura de horizontes de la narración de historias, el juicio aparece, de nuevo, como la facultad humana capaz de extender el significado de los acontecimientos más allá de sí mismos.

### 3.1. Segunda teoría del juicio. El espectador

En el primer capítulo aceptábamos la propuesta de Beiner, Bernstein y Passerin d'Entreves acerca de los dos modelos del juicio en Hannah Arendt. En un primer momento Arendt habría buscado en el juicio una herramienta práctica, previa al actuar

político, íntimamente ligada con el actor. La búsqueda de comprensión y el rechazo a la dimensión contemplativa de la filosofía le llevó a renunciar al pensamiento puro y a proponer el ejercicio de la imaginación como solución hermenéutica. A esta primera etapa correspondían los escritos de comprensión de la década de los cincuenta, así como “Verdad y política” y “La crisis en la cultura” recogidos en *Entre pasado y futuro*. Aun perteneciendo a la primera etapa, “Verdad y Política” de 1967 supone un punto de inflexión. Allí, Arendt ya se decanta por la narración de historias y el perspectivismo kantiano, pero todavía no ha desarrollado plenamente la articulación del segundo modelo. Será a partir de 1971 cuando en las postrimerías de su vida desarrolle, aun renunciando a la pretensión de los sistemas metafísicos, su segunda teoría del juicio. La principal diferencia entre los dos modelos resulta de considerar el juicio desde la perspectiva del actor (primer modelo) o desde la perspectiva del espectador (segundo modelo). El escollo es, en ambos lugares, es cómo ejercer una facultad espiritual en relación con el mundo de apariencias (considerado este desde la dimensión actuante de los hombres). Reconocer el segundo modelo del juicio conlleva asumir los acontecimientos históricos desde las facultades del espíritu, de tal manera que el significado de los mismos pueda trascender las fronteras del tiempo. Nos hallamos ante la ejemplaridad histórica. En palabras de Passerin de Entreves:

*For Arendt this notion of exemplary validity is not restricted to aesthetic objects or to individuals who exemplified certain virtues. Rather she wants to extend this notion to events in the past that carry a meaning beyond their sheer happening, that is to say, to events that could be seen as exemplary for those who came after. It is here that aesthetic judgement joins with the retrospective judgement of the historian (2000: 251).*

En “Verdad y Política” había reconocido la centralidad de la verdad factual contraponiéndola a la verdad teórica, propia de la contemplación. El problema, apuntado allí era preservar la verdad factual para las generaciones futuras. De ahí el recurso a la narración. Quedaba, sin embargo, un análisis más profundo de las facultades humanas implicadas. En “Comprensión y política” (1954) había ligado la imaginación a la posibilidad de comprender, pero sin ir más allá de una comparación con el “corazón comprensivo” (EC: 392). Al final de su vida retoma estas cuestiones convirtiendo la imaginación en objeto de investigación. Ello lo hace de la mano de Kant.

Kant va a ser el interlocutor privilegiado en el segundo modelo del juicio. La comparación con Hegel no deja lugar a dudas:

O bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (la historia del mundo es el tribunal del mundo) dejando el juicio último al éxito, o bien afirmamos, con Kant, la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser (CFPK: 18).

Arendt desmonta el concepto moderno de historia hasta sus últimas consecuencias. Si el principio de causalidad no servía para comprender los acontecimientos, tampoco el juicio de la historia puede privar al hombre de su “verdad” en el mundo. Es la verdad factual la que tiene que hacerse presente y la que puede ofrecer el significado al ser humano. La verdad del acontecimiento no se presta a la teorización final de la historia. Y aquí entra en juego Kant. No tanto porque niegue que la historia sea el tribunal del mundo, sino por su análisis de las facultades humanas. De hecho, Arendt se ve obligada a realizar una depuración de la figura de Kant para que le sirva a su propósito. Lo hace en dos direcciones, la filosofía de la historia y la sociabilidad humana:

i. La filosofía de la historia. Kant comparte con la tradición moderna el ideal de progreso y la confianza en la perfectibilidad de la especie humana. Arendt, consciente de ello, afirma en otoño de 1970 que, efectivamente, Kant “no se interesó nunca por el pasado” (CFPK: 24), sino que, más bien, consciente de esta perfectibilidad estaba preocupado por el futuro de la especie. La filosofía de la historia no es para Kant un asunto político, sino una manifestación de la naturaleza: “Kant interpreta la historia también como una parte de la naturaleza: es la historia de la especie humana en tanto que pertenece a las especies animales sobre la tierra” (CFPK: 35). Comparte con la Ilustración la confianza en que el género humano vaya conquistando el bien supremo (felicidad y bondad moral) en un futuro. Y por ello, introduce la teleología como principio explicativo. No obstante, eso no significa que aquí pueda Arendt encontrar el tan deseado juicio. Añade a propósito de Kant: “Su intención es descubrir un principio de conocimiento más que un principio de juicio” (CFPK: 35). Considerar la filosofía de la historia como una parte del desarrollo orgánico de la naturaleza no puede conducir al descubrimiento de un principio con el que juzgar la singularidad humana. Es más, Kant



es consciente de que ese pretendido bien supremo del progreso difícilmente pueda darse. Por ello, Arendt dice que la contradicción de Kant se da entre el individuo y la especie, entre la autonomía moral del individuo concreto y el género humano portador del progreso:

el hombre como ser moral es un fin en sí, mas el género humano está sujeto al progreso, el cual, de una manera u otra, entra en contradicción con el hombre como criatura moral y racional, como un fin en sí (CFPK: 63).

Arendt sabe que no puede salvar la singularidad de los acontecimientos desde la filosofía kantiana de la historia, a pesar de afirmar, basada en el reconocimiento de la dignidad que Kant confiere al individuo, que “esta evasión, por así decirlo, desde lo particular, en sí mismo carente de significado, hacía lo universal, de donde extrae su sentido, no es algo propio de Kant” (CFPK: 55). El mayor representante del *amor fati* de la modernidad es Spinoza, no Kant. Sin embargo, el hecho de que sea la especie humana el sujeto de la historia, contrasta con la tan demandada pluralidad de los hombres sobre la tierra que afirma Arendt. La concepción de la filosofía de la historia de Kant se inscribe en el mismo concepto de historia que ella ha destruido y, como tal, no puede aceptarlo.

ii. La sociabilidad humana. Kant, como pensador profesional ¿comparte con la estirpe filosófica el rechazo a los asuntos mundanos? Aquí apreciamos la labor depurativa de Arendt. Aunque reconoce en Kant cierto pesimismo respecto al valor de la vida – “vida como un tiempo de prueba” (CFPK: 55) –, Arendt trata de resaltar los textos en los que Kant se muestra conciliador respecto al carácter mundano del hombre. En este sentido, Arendt destaca que el deseo de Kant no era el de ofrecer una filosofía difícil y al servicio de los pocos. A propósito de la publicación de la *Crítica de la razón pura* indica que Kant “jamás perdió la esperanza de que fuese posible popularizar su pensamiento” (CFPK: 77) acentuando la pretendida comunicabilidad de su filosofía. Kant habría sido para Arendt un filósofo social. Arendt encuentra la valoración positiva del mundo en los textos de defensa de la Ilustración, donde, según Arendt, Kant habría rechazado los designios de los “sabios oscurantistas” afirmando que el mundo es el lugar apropiado para los hombres. Dice interpretando a Kant: “Retengamos por el momento las siguientes ideas: el mundo es bello y por tanto es un lugar apropiado para la vida de los hombres, incluso si los individuos no escogiesen nunca vivir otra vez” (CFPK: 63).

En medio de ese mundo bello se alza la autonomía humana. Arendt distingue cuidadosamente la *Crítica de la razón práctica* de la *Crítica del Juicio*. La autonomía del hombre es proclamada en el uso práctico de la razón, lo cual no puede significar un uso público de la misma, puesto que cada individuo encuentra en su propia razón aquellos imperativos con los que actuar en el mundo. El hecho de coincidir en la “universalidad de las máximas” (considerar al ser humano siempre como un fin) no se deriva de un proceso de reflexión pública sino más bien de un camino de introspección en el que la luz de la razón dicta a cada uno qué tiene que hacer. La *Crítica de la razón práctica* no puede conducir a una filosofía política porque excluye una de sus fundamentales condiciones: el hecho de la pluralidad de los hombres. Por ello, Arendt descubre la filosofía política de Kant en su *Crítica del Juicio*, concretamente en el juicio estético. Son los escritos estéticos de Kant los que permiten afirmar que, a pesar de no tener una obra específica, en Kant sí existe una filosofía política. Por esta razón, Arendt se hace eco de la pluralidad que exige el juicio estético y establece un nexo entre las obras en las que Kant aborda este problema. Una de ellas es un pequeño opúsculo del periodo precrítico titulado *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, donde Kant refiere el “sueño de Carazán”. Carazán, rico y piadoso, muere tras haberse cerrado a la relación con su semejantes. En su encuentro con Dios, se da cuenta de que sus oraciones no han sido aceptadas por haberse negado a la sociabilidad humana. Arendt rescata este pequeño cuento para indicar que en Kant es insoslayable considerar la pluralidad de los hombres en la consideración de lo estético. Así pues, Arendt reconoce que en Kant existen tres acepciones del ser humano:

... especie humana = humanidad = parte de la naturaleza = sometido a la «historia», a la astucia de la naturaleza = a considerar según la idea de «fin», de juicio teleológico: segunda parte de la *Crítica del Juicio*.

Hombre = ser racional, sometido a las leyes de la razón práctica que él se otorga a sí mismo, autónomo, fin en sí, perteneciente a un *Geisterreich*, reino de los seres inteligibles = *Crítica de la razón práctica* y *Crítica de la razón pura*.

Hombres = criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades, dotadas de un sentido común, *sensus communis*, un sentido comunitario; no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso para pensar («la libertad de pluma») = primera parte de la *Crítica del Juicio*-, juicio estético (CFPK: 56).

Es la última acepción la que posibilita hablar en Kant de una filosofía política y de la facultad- ejercicio que le acompaña: el juicio. Arendt escoge la pluralidad como condición

para el ejercicio del juicio, desechando tanto la filosofía de la historia de Kant como la antropología subyacente a los usos puros y prácticos de la razón. Por ello, y siendo consciente de estar interpretando a Kant más allá de lo que él mismo dijo, Arendt parte de la filosofía del profesor de Königsberg como heredera de una tradición de pensamiento crítico que no ha desaparecido. Dice a propósito de su propia lectura: “si en el análisis fuimos más allá de su interpretación, no por ello hemos traicionado su espíritu” (CFPK: 67).

Destacamos que la depuración kantiana obedece al interés por establecer las bases sobre las que se asienta el juicio histórico. Una vez desechado el tribunal de la historia al estilo de Hegel, queda pendiente hacerse cargo de los acontecimientos del pasado. Para Arendt el modelo a seguir es el tratamiento kantiano de la Revolución Francesa:

Pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente ligado al interés de la humanidad, está de tal forma diseminado por todas partes a causa de su influencia sobre el mundo, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocado en orden a la repetición de nuevas tentativas de esa índole [...] (CFPK: 89).

Son la grandeza y el interés de la humanidad lo que hace posible recordar un acontecimiento. El texto añade, además, que es “evocado en orden a la repetición de nuevas tentativas de esa índole”. Es ahí donde descubrimos la conexión de estas lecturas de los últimos años de la vida de Arendt con sus ensayos de pensamiento político. En un tiempo de crisis hermenéutica fruto de la irrupción totalitaria las “nuevas tentativas” apuntan al ejercicio de la libertad política de los seres humanos. En el pensamiento de Arendt podemos vincular, sin temor a equivocarnos, la Revolución Francesa con la Revolución Húngara de 1956. La grandeza de los ejercicios de la libertad humana (acontecimientos) inspira su repetición en el tiempo. Tanto es así que en “Verdad y política” Arendt señaló que esos acontecimientos del pasado se convertían en “verdad ejemplar” (EPF: 261) para el juicio. Tales acontecimientos como verdades ejemplares inspiran futuras acciones, es cierto, pero en su lectura de Kant, Arendt insiste en la grandeza del espectáculo antes que en lo que pueda deparar en un futuro. Vuelve a su Grecia querida y a la grandeza como distintivo que permite a un acontecimiento ser recordado. Vuelve a Grecia, sí, pero de la mano de Kant.

### 3.1.1. Imaginación y ejemplares

Para ejercer el juicio Arendt estima oportuno traer a colación el “modo de pensar extensivo” (CFPK: 84) de Kant, el cual sólo puede partir de la consideración de la sociabilidad humana. Este modo de pensar consiste en tener en cuenta los juicios de una pluralidad existente de seres humanos. Arendt procura matizar lo que Kant afirma al respecto, indicando que no se trata de tener presentes los juicios de los demás para aceptarlos acríticamente, sino de representar los juicios de los otros para imaginar todos los puntos de vista posibles. De lo contrario, aceptar de manera pasiva los juicios de los otros no hace sino alimentar los propios prejuicios y esto atentaría contra el pensar ilustrado que Kant perseguía con tanto ahínco. El pensar por uno mismo (*Selbstdenken*) sólo puede darse al margen de los prejuicios. Por eso, interpreta Arendt:

El «modo de pensar extensivo» es el resultado de abstraerse de las «limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro juicio», de ignorar las «condiciones subjetivas del juicio [...] que limitan a muchos», esto es, no tener en cuenta lo que solemos llamar interés propio, que, según Kant, no es ilustrado ni susceptible de serlo, sino que siempre es restrictivo. Cuanto mayor sea el alcance, cuanto más amplio sea el contexto en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento (CFPK: 85).

El juicio es así un ejercicio de imaginación por el que los hombres multiplican las perspectivas posibles. La imaginación es para Arendt la cualidad humana para representar lo que está ausente. Como indica en *La Vida del Espíritu* es “la capacidad de transformar los objetos sensoriales en imágenes” (VE: 104), la “facultad de hacer presente lo que está ausente” (VE: 104). Se trata del primer tipo de imaginación, la imaginación “reproductiva”. Una vez que ya no están presentes las cosas, las volvemos a hacer presentes por un proceso de de-sensorialización. Así, por ejemplo, puedo imaginar lo que acabo de ver. Sería este el tipo de imaginación “reproductiva” (VE: 106). Junto a él, existe además, la imaginación “productiva” (VE: 106), también llamada “genio” (CFPK: 117), la cual tiene el poder de “crear entidades ficticias” o los “caracteres ficticios de una historia” (VE: 106).

La imaginación es ampliamente tratada por Arendt, quien descubre en ella la coincidencia entre la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica del Juicio*. En el uso puro de la razón la imaginación es la encargada de unir los conceptos y las intuiciones, razón y empiria, a través del esquematismo. Así, los esquemas de la imaginación permiten conocer. En la *Crítica del Juicio*, la imaginación produce los ejemplos con los que cotejar el juicio. La validez del juicio depende de la apropiación de los ejemplos elegidos y esto depende de la imaginación:

El juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido. O, por tomar otro caso: en el contexto de la historia francesa puedo hablar de Napoleón Bonaparte como de un individuo particular. Pero en el momento en que hablo del bonapartismo lo convierto en un caso ejemplar. (CFPK: 153).

La imaginación y los ejemplares son las herramientas con las que Arendt, una vez asumida la relevancia de la apariencia y la centralidad del acontecimiento, espera relacionar los particulares (acontecimientos) con lo general<sup>98</sup>(su apropiación por las facultades espirituales). Arendt plantea que dicha relación puede hacerse de dos maneras. Una, aceptando la idea de finalidad con la cual se rigen los juicios reflexionantes (“para qué”, el “propósito”) y otra, aceptando la validez ejemplar de los particulares. El primer camino, implicaría asumir que hay un propósito general en todos los seres humanos fundamentada en su común sociabilidad. Este camino supone que tal humanidad común en los hombres nos conduce a un “pacto originario” (CFPK: 139), haciendo de la sociabilidad la esencia de los hombres:

En la *Crítica del Juicio*, descubrimos por el contrario que la sociabilidad es el auténtico origen —y no el objetivo— de la humanidad del hombre; esto es, que la sociabilidad es la verdadera esencia de los hombres en la medida en que ellos pertenecen sólo a este mundo (CFPK: 136).

Según Arendt, Kant habría fundado en tal pacto originario el “derecho de visita” poniendo en juego el derecho de asociación. Si la humanidad (general) está en cada hombre (particular), actor y espectador llegarían a unirse. Si el pacto originario de la humanidad fuera tal, coincidirían el imperativo categórico con lo que el espectador espera

---

<sup>98</sup> Arendt no habla de “universal” sino de “general”. Dadas las limitaciones de los seres humanos sobre la tierra, la pluralidad constitutiva de los hombres está contrañida por los condicionamientos de espacio y tiempo. Si en relación con la historia moderna criticaba el progreso indefinido, en relación con lo político rechaza, también que la pluralidad pueda extenderse indefinidamente. Así, entendemos que, en relación con la *constitutio libertatis* de la revolución norteamericana ponga sobre la mesa la importancia de los *rapports* o marcos de referencia (y por lo tanto acotados) para ejercer la libertad.

contemplar: “el imperativo categórico de la acción podría enunciarse del siguiente modo: actúa siempre según la máxima gracias a la cual este pacto originario pueda realizarse en una ley general” (CFPK: 138). Sin embargo, Arendt no sigue esta pista. El segundo camino para vincular lo universal con lo general es el elegido por Arendt y esto nos lleva a la cuestión de la “validez ejemplar”, considerada por ella como la solución “más acertada” (CFPK: 141). Así, Arendt elige la validez ejemplar de los juicios como camino para vincular los acontecimientos particulares con las facultades del espíritu y relación con lo general. Esto requiere considerar y distinguir dos operaciones en relación con la imaginación: primero, la imaginación representa algo que ya no está presente y, segundo, se reflexiona sobre ese objeto preparado por la imaginación: “Esta operación de la imaginación prepara el objeto para «la operación de la reflexión». Y esta segunda operación —la operación de la reflexión— es la auténtica actividad de juzgar algo” (CFPK: 127).

Para llegar a hablar de los ejemplares, Arendt da un rodeo y analiza el juicio de gusto en Kant, porque la distinción entre gusto y genio es la vía para distinguir la imaginación reproductiva (gusto) y la productiva (genio), así como sus particularidades. La imaginación productiva del genio nunca es total, ya que opera sobre los objetos de-sensoriados que la imaginación reproductiva le presenta. El genio es cuestión de originalidad, mientras que el gusto es cuestión de juicio. El juicio de gusto es el juicio sobre lo bello. Llamamos bello no tanto a la sensación que ya ha pasado sino a lo que place a la representación: “bello place en la representación, puesto que la imaginación lo ha preparado de forma que yo ahora puedo reflexionar sobre ello. Es la «operación de la reflexión»” (CFPK: 124).

El problema con el que se enfrenta Arendt al radicar la facultad del juicio en el gusto es la posible objeción en contra de su universalidad. Arendt lo solventa fundamentando o, más bien, identificando el sentido común con la facultad de juzgar: “El aspecto más sorprendente de esto es que el sentido común, la facultad de juzgar y discernir entre lo correcto y lo que no lo es, debe fundarse en el sentido del gusto” (CFPK: 120) ¿Cómo ha llegado Arendt a tal afirmación?

Analizando la *Crítica del Juicio*, Arendt separa los diversos sentidos (oído, vista, tacto, olfato, gusto), para distinguir cuáles son los que se quedan encerrados en uno mismo y cuáles permiten arribar al sentido común. Los tres primeros nos ponen en contacto directo con los objetos, mientras que el olfato y el gusto son sentidos internos no comunicables que producen agrado o desagrado. Cuando Arendt llega a identificar juicio con gusto indica que es el gusto la facultad que guía la comunicabilidad de lo bello. Es decir, para que lo bello sea considerado como tal necesita de un espacio de aparición y eso es lo que crea el juicio (gusto):

La facultad que guía esta comunicabilidad es el gusto, y el gusto —o juicio— no es el privilegio del genio. La condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad; el juicio del espectador crea el espacio sin el cual tales objetos no podrían aparecer. (CFPK: 118).

¿Cómo es posible que una facultad tan interna y no comunicable como el gusto se convierta en el vehículo de la comunicabilidad de lo bello? Tanto el olfato como el gusto poseen el poder de discriminar y por ello, ambos se relacionan directamente con lo particular en cuanto particular excluyendo cualquier mediación de la reflexión o el pensamiento. Esta inmediatez del gusto con los particulares hace posible que no sea posible discutir sobre gustos. Sin embargo, Arendt descubre que para Kant hay algo no subjetivo en el gusto: «[nos] interesa lo bello sólo [cuando estamos] en la *sociedad*» (CFPK: 125). La apreciación de lo bello implica, así, la puesta en juego del sentido común. Lo bello es asunto no privado. Es decir, “el elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad” (CFPK: 125). Arendt parece inclinarse a considerar que nos interesa lo bello y lo consideramos así sólo porque es algo que implica ser admirado o juzgado en la relación con los otros. Enfatiza el hecho de que el pensar es algo privado y solitario para contraponerlo a la facultad de juzgar, la cual, pegada a los particulares de manera inmediata, se realiza como miembro de una comunidad:

Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de los otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible, quizás habitado por seres dotados de razón pero no del mismo aparato sensorial; obedezco así a una ley que me ha sido dada, con independencia de lo que puedan pensar los otros sobre la materia (CFPK: 126).

La discriminación de lo bello, su comunicabilidad y la referencia a una comunidad que juzga ponen en relación el gusto con el sentido común, haciendo que algo tan íntimo se

presente desde instancias no meramente subjetivas. Arendt considera de esta manera que los juicios históricos se fundamentan en el juicio de gusto al estilo kantiano:

Casi todos los conceptos de las ciencias históricas y políticas son de esta naturaleza restrictiva: tienen su origen en un acontecimiento histórico particular, al que se confiere carácter «ejemplar» (ver en lo particular aquello que es válido para más de un caso) (CFPK: 153).

De lo dicho hasta ahora surgen, en mi opinión, dos cuestiones no suficientemente satisfechas por Arendt: la primera, relativa a los criterios para elegir los acontecimientos que funcionan como ejemplares de juicio y la segunda, referente a la posible construcción mental que aquí entra en juego.

i. Respecto a los criterios de elección. Si el juicio de gusto kantiano es el referente del modelo de juicio de Arendt en relación con los acontecimientos, queda una pregunta pendiente: ¿cómo reconocer un acontecimiento ejemplar? En “Verdad y política” había establecido la verdad factual como aquella sobre la cual habrían de girar los juicios y había reconocido la dificultad para seleccionar los acontecimientos a considerar. En relación con los hechos históricos se preguntaba si “en primer lugar hay que rescatarlos de un puro caos de acontecimientos (y los principios de elección no son los datos objetivos) y después hay que ordenarlos en un relato que se puede transmitir sólo dentro de cierta perspectiva” (EPF: 251). Si los datos objetivos no son los principios conforme a los que elegir los acontecimientos, ¿es el gusto? ¿Podríamos decir que la consideración de lo bello es el criterio para que un acontecimiento sea comunicable? Si atendemos a la interpretación de Beiner, el juicio de acontecimientos pasados se convierte en “edificante”.

Pero como sea que el «juzgar» se limita siempre a los episodios particulares y a las singularidades, a las historias [*stories*] que nos inspiran y a los casos que se convierten en ejemplares, la reflexión histórica seguirá siendo edificante para aquellos que no pierdan la esperanza (Beiner, 2003: 266).

Elegir unos acontecimientos y no otros es clave para conseguir que la narración de sus historias sea edificante, pero ¿con qué criterio? En mi opinión, Arendt cae en su propia trampa. Intenta leer a Kant con ojos griegos. Lo bello en Arendt no deja de identificarse con la grandeza griega. Hay una constante en su obra y es el referirse a las revoluciones



desde la historiografía griega. Heródoto y Tucídides habrían sido unos magníficos cronistas de las revoluciones modernas ya que habrían distinguido la grandeza de los acontecimientos. Sin embargo, ¿compartimos todos esa capacidad de discernimiento? A tenor de lo que dice Arendt acerca del gusto, sí. Sin embargo, hay una cuestión de fondo que no resuelve: ¿qué ocurre con los acontecimientos que no reflejan la grandeza o la belleza? Arendt reconoce con Kant que lo contrario de lo bello no es lo feo sino lo que da “asco” (CFPK: 126). ¿Puede distinguirse lo que da asco y contarlo en una historia? Es Arendt misma quien lo hace: la historia de los totalitarismos. Es esta una contradicción que recorre la obra de Arendt.

ii. La selección de ejemplares está más cerca de ser un constructo mental que de reflejar la verdad factual. Creo que no es exagerado decir que el ejemplo tomado de Napoleón Bonaparte nos remite al tipo ideal histórico de Max Weber, hacia el cual Arendt mantenía una renuencia más que acusada. Tal vez no sea hacia Weber directamente sino hacia las consecuencias de la sociología. Comenzábamos este trabajo con la reseña sobre el libro de Mannheim, *Ideología y Utopía*, en la que Arendt acusa a la sociología de no atender a las distinciones ontológicas. La sociología, para ella, se queda en el ámbito de lo óntico (siguiendo la distinción heideggeriana). Es más, la sociología es ella misma producto de una condición histórica determinada. El intercambio epistolar entre Arendt y Jaspers refleja la tensión de Arendt hacia la obra de Weber. Cuando Jaspers le recomendó su libro sobre Weber<sup>99</sup> Arendt se distanció del patriotismo weberiano y del pretendido destino alemán. Para ella, Alemania era la “lengua, la filosofía y la creación literaria” (AJC: 51).

La posición de Arendt respecto a la sociología y su posible funcionalismo hacen difícil la relación con Weber, el científico social, toda vez que Arendt pretende restaurar una ontología de lo político, donde lo social queda excluido. No obstante, recientemente se ha señalado la familiaridad de Arendt con los textos de Weber, haciendo hincapié en lo descuidado de la cuestión. A pesar del rechazo latente a la sociología Arendt comparte ciertas tesis con Weber (Parvikko, 2004). En la reseña de Mannheim, Arendt acude a

---

<sup>99</sup> Jaspers, K. (1932). *Max Weber: Deutsches Wesen im politischen Denken und Forschen und Philosophieren*. Oldenburg: Stalling.

Weber para determinar que el origen religioso del capitalismo: “surge de una forma perfectamente determinada de soledad y de la autocomprensión que ocurre en esta soledad —el protestantismo— “ (EC: 60). Cuando Arendt se hace eco del triunfo de lo social en la época moderna está de acuerdo con las tesis de Weber, aunque la demarcación entre lo político y lo social parece indicar un desacuerdo con la situación creada. Arendt sabía que era imposible un retorno a las fuentes del capitalismo: “Sólo cuando el "entramado económico de poder" ha llegado a ser tan poderoso que el espíritu que lo creó ya no encuentra en él su hogar ni su patria, es posible concebir lo espiritual como ideología o utopía” (EC: 61). Esta familiaridad con Weber también se da veladamente en el caso del juicio. El juicio de Arendt opera sobre un mundo weberiano, el mundo nacido de la modernidad, del que Arendt trata de rescatar los ejemplos históricos que permiten comprenderlo. Weber había dispuesto su constructo mental de los tipos ideales como la acentuación de uno o más rasgos enfatizados acerca de un fenómeno dado:

Un tipo ideal está formado por la acentuación unidimensional de uno o más puntos de vista y por la síntesis de gran cantidad de fenómenos concretos individuales difusos, distintos, más o menos presentes, aunque a veces ausentes, los cuales se colocan según esos puntos de vista enfatizados de manera unilateral en una construcción analítica unificada... Dicha construcción mental, puramente conceptual, no puede ser encontrada empíricamente en ningún lugar de la realidad (Weber, 1903-17/1949: 90).

Analizando el ejemplar arendtiano a la luz de Weber descubrimos lo cerca que están. El tipo “ideal” no es sino una imagen mental (*Gedankenbild*) y en este sentido anticipa lo que Arendt llama la “operación de reflexión” sobre un particular histórico. En ambos casos nos encontramos con un constructo mental que tiene su origen en los particulares históricos. No puedo establecer una relación de dependencia directa de Arendt con Weber. Sin embargo, estimo que el procedimiento weberiano, a través de Jaspers, pudo haber llegado como esquema básico a la filosofía de Arendt. El hecho de que Arendt presente una doble fase en la imaginación hace que la creación de los ejemplares pase al ámbito de las facultades del espíritu y en este sentido Arendt es mucho menos clara que Weber al explicar el procedimiento de creación. Weber insiste más que Arendt en la acentuación de aspectos que ya se encuentran presentes en la realidad, aunque el tipo sólo sea un constructo mental. En efecto, para Weber el tipo histórico es uno de los tipos ideales con los que interpretar el conjunto social (junto con el tipo ideal sociológico, el tipo ideal de acción y el tipo ideal estructural). Arendt, sin embargo, se concentra en los ejemplares de juicio que brotan de los acontecimientos históricos, sin tener en

consideración lo social. Sabemos que Arendt intenta delimitar la ontología política en su pureza más prístina, considerando que lo social ha contaminado lo político en la época moderna. Es este aspecto el que nos lleva a preguntarnos por la relevancia de los ejemplares de juicio. Si Arendt rechaza el funcionalismo de la sociología ¿qué es un ejemplar de juicio? ¿es un constructo heurístico, una herramienta hermenéutica o una metodología histórica?

### 3.1.2. El espectador y la imparcialidad

El juicio puede convertirse en el ejercicio del espectador gracias a la comunicabilidad y publicidad del pensamiento, las cuales se fundan en la sociabilidad humana que Arendt tanto se empeña en destacar. El “ciudadano cosmopolita” de Kant no puede implicar ser ciudadano de un estado universal, algo que nos llevaría a la más terrible de las tiranías. La ciudadanía lleva consigo tener responsabilidades y derechos, los cuales se ejercen en un territorio. Por eso, Arendt, una vez desestimada la posibilidad de una ciudadanía universal, identifica el ciudadano universal de Kant con el espectador del mundo. La importancia del espectador deriva del hecho de que los acontecimientos quedan sin significado si no es por la presencia del observador: “... la importancia de lo sucedido (*Begebenheit*) reside exclusivamente en el ojo del observador, en las opiniones de los espectadores que expresan públicamente sus posiciones” (CFPK: 90). Al trasladar la importancia de los acontecimientos de lo sucedido al espectador, Arendt está poniendo el significado en el juicio de quien observa y no en el actor que ejecuta, pues sin la contemplación del observador “el significado del acontecimiento sería completamente diferente o simplemente inexistente” (CFPK: 90). Como afirma en otro lugar refiriéndose al espectador: “Éste veía las cosas más importantes porque podía descubrir un sentido en el curso de los acontecimientos, un sentido que ignoraban los actores” (CFPK: 103). Ahora bien, ¿qué condiciones exige el juicio del espectador?

En primer lugar, el espectador no tiene que estar “implicado” (CFPK: 99, 124) en los acontecimientos que va a juzgar. Arendt se refiere al mismo Kant, quien, sin estar implicado directamente en la Revolución Francesa fue capaz de observar y juzgarlo como un acontecimiento relevante: “En el contexto de la Revolución francesa a Kant le parecía

que la perspectiva del espectador era portadora del sentido último del acontecimiento, aunque no pudiera extraerse de ella ninguna máxima para la acción” (CFPK: 99). Arendt ha desvinculado la acción de la contemplación en un doble sentido. Ni el actor tendría la perspectiva suficiente para juzgar un acontecimiento en el que está implicado, ni la contemplación del sentido último del acontecimiento estaría ligada a las máximas para la acción. De este modo, Arendt se separa de su primera teoría del juicio, en el que la operación judicativa preparaba la nueva acción.

En segundo lugar, la pluralidad humana nos obliga a hablar de espectadores y no de espectador. Para Arendt “la facultad de juzgar, presupone la presencia de los otros” (CFPK: 136). El gusto toma en consideración los gustos de los otros:

El juicio —y sobre todo los juicios de gusto— se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de los otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible, quizás habitado por seres dotados de razón pero no del mismo aparato sensorial (CFPK:126).

La pluralidad y la sociabilidad humanas, exigidas para la contemplación, corrigen la contemplación teórica propia del filósofo. A lo largo de su obra, Arendt había insistido en la contraposición de la contemplación filosófica con la acción del mundo. La filosofía se había convertido en asunto de los pocos, mientras que la política había sido la arena de la acción de los muchos. La inmutabilidad del mundo suprasensible, objeto de contemplación, contrasta con la variabilidad de opiniones que se dan en la política. A través del juicio reflexionante, Arendt lleva la pluralidad al ámbito de la contemplación. El juicio del contemplador lo es porque está en una red de relaciones con otros contempladores. El contemplador no está implicado en la acción de lo que observa, pero está co-implicado con otros observadores:

Y si bien se puede hablar, dada su originalidad, de un genio en singular, nunca podremos referirnos, como hizo Pitágoras, de la misma manera *al* espectador. Los espectadores existen sólo en plural. El espectador no está implicado en la acción, pero siempre está estrechamente coimplicado con los otros espectadores (CFPK: 119).

Apuntalar la pluralidad del juicio a través de lo que llama co-implicación no salva, a mi parecer, el problema fundamental. Arendt rechaza el carácter contemplativo de la

filosofía, pero acepta sin ambages la dimensión observacional del juicio. Según Passerin d'Entreves (2000) se trata de un juicio “no cognitivo”. Pero ¿cómo funciona? Si el filósofo podía pensar en solitario, no se ve cómo por un ejercicio de extensividad puede abandonarse tal soledad. La intersubjetividad es siempre un problema en la filosofía de Arendt cuando nos remitimos a las facultades espirituales. Al distinguir las tres actividades de la vida activa sólo para la acción reclama el presupuesto de la pluralidad humana. Ahora, al abordar las facultades del espíritu quiere repetir el mismo procedimiento, haciendo del juicio la facultad política por excelencia. El fundamento es el mismo: la pluralidad humana. Pero no queda tan claro cómo romper el aislamiento del pensador individual. Muestra de ello es la ambigüedad de Arendt respecto a la empatía<sup>100</sup>. El modo de pensar extensivo no es para Arendt una cuestión de empatía según indica en relación con el criticismo kantiano. No es un truco: “El ardid del pensamiento crítico no es una empatía desmesuradamente amplia gracias a la cual se puede saber qué acontece realmente en la mente de los otros” (CFPK: 84). Sin embargo, más adelante, afirma que la esperanza kantiana de un estado cosmopolita se funda en la simpatía. Dice Arendt a propósito de Kant:

Para él la importancia de lo sucedido (*Begebenheit*) reside exclusivamente en el ojo del observador, en las opiniones de los espectadores que expresan públicamente sus posiciones; sus reacciones ante lo sucedido prueban la «disposición moral» de la humanidad. Sin esta participación empática, el «significado» del acontecimiento sería completamente diferente o, simplemente, inexistente. Pues es esta simpatía la que inspira esperanza (CFPK: 90).

Yendo más allá, Arendt pone en la simpatía la constitución misma del acontecimiento: “Según Kant, fue esta simpatía la que hizo de la revolución un «fenómeno [que] no se olvida jamás» - o, en otras palabras, la convirtió en un acontecimiento público y significativo para la historia del mundo - ” (CFPK: 116). ¿Por qué habla Arendt de la simpatía? ¿Puede lograr la tan deseada intersubjetividad a partir de la interpretación de la simpatía kantiana? La simpatía se convierte en el camino para la constitución del acontecimiento, según interpreta Arendt, pero de un acontecimiento contemplado en

---

<sup>100</sup> Según George Kateb (2001: 26), Arendt reproduce la opinión de Heidegger sobre la empatía. Heidegger en las conferencias recogidas en *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica* se había preguntado si era posible la trasposición de un humano en otro ser humano. Heidegger rechaza la respuesta epistemológica argumentando que el fundamento de la intersubjetividad es el parecido de un ser humano con los otros. La empatía fue rechazada y despreciada por Heidegger. Kateb no puede probar que Arendt conociera estas conferencias de Heidegger. Sin embargo, admite que Arendt comparte las tesis generales de su maestro.

“perspectiva general” (CFPK: 85). La simpatía es la vía de la constitución general del acontecimiento, es decir la senda que nos conduce a la imparcialidad. Y sin embargo, rechaza que la empatía sea el fundamento del modo de pensar más extendido que se ejercita en el juicio (pensamiento crítico). Apreciamos, así, una palmaria ambigüedad.

Contextualicemos. Arendt ha derribado el concepto moderno de historia desde motivaciones hermenéuticas, las cuales siguen siendo el telón de fondo en la consideración del acontecimiento. Si los ejemplares de juicio son la nueva herramienta hermenéutica (en relación inversa a las ideologías) se hace necesaria cierta validez intersubjetiva. Las ideologías garantizaban su universalidad como juicio determinante en la aplicación de las hipótesis previas a los casos particulares. Cualquier asunto quedaba perfectamente explicado desde la adopción del esquema de partida. Si, por el contrario, Arendt pretende partir de un particular dado, el juicio reflexionante demanda el ejercicio de imaginación para encontrar los ejemplares adecuados. El juicio reflexionante es el juicio de la comunidad (Rivera de Rosales, 2005). De ahí que estos ejemplares busquen el mayor grado de aceptación posible. Es la reflexión comunitaria la que ofrece la validez cada vez más amplia al ejemplar constituido. No obstante, no podemos hablar de validez “universal”, ya que Arendt piensa, como vimos, en una pluralidad situada (no indefinida) y, por ello, prefiere hablar de “general”.

El juicio reflexionante por antonomasia es el juicio de gusto. Y es en este punto, donde Arendt anuda la simpatía, la comunidad y la imparcialidad: es el desinterés aquello que proporciona la extensión más allá de uno mismo. Comentando la *Crítica del Juicio* afirma: “por lo tanto, si en § 41 se habla de un «interés por lo bello», en realidad se refiere a un «interés» en el carácter desinteresado” (CFPK: 135), el cual es la base de la simpatía. Al dejar el propio interés puedo simpatizar con la observación de los otros. Así llegamos a la imparcialidad del juicio:

Tal operación doble instaura la condición más importante para todos los juicios, la condición de imparcialidad, de «placer desinteresado». Al cerrar los ojos uno se convierte en un espectador imparcial de las cosas visibles, no afectado directamente: el poeta ciego. (CFPK: 127).

Desde Kant, Arendt ha vuelto a Grecia. El distanciamiento del objeto, condición necesaria para la imparcialidad, se produce por el desinterés, el cual no es otra cosa que el placer por la mera belleza. Es más, Arendt vincula explícitamente a Kant con la Grecia de la imparcialidad:

Kant hubiese dicho: adopté una perspectiva general, la imparcialidad que se le supone al juez cuando emite un veredicto; y los griegos: hemos renunciado al *dokei moi*, al «me parece», y al deseo de aparecer ante los otros; hemos renunciado a la *doxa*, que es a la vez opinión y fama (CFPK: 106).

Arendt nunca abandonó la Grecia ideal de los Heródoto y Tucídides. Pero al evaluar a Kant desde los presupuestos de la imparcialidad griega Arendt se topa con el escollo del progreso indefinido: “nada tendría sentido sin la hipótesis del progreso; el progreso puede ser «interrumpido, pero jamás roto»” (CFPK: 97). Tal es la centralidad del progreso en Kant. En este sentido, la imparcialidad kantiana se asentaba sobre la afirmación del progreso humano. Los espectadores podían coincidir en el placer desinteresado que surge al apreciar los acontecimientos en su contribución a este progreso. Arendt no puede aceptar el progreso indefinido. La destrucción operada en el concepto moderno de historia afecta al mismo corazón del progreso. Así, el desastre totalitario denunciado por Arendt, bebe de este concepto de progreso indefinido a partir de la fusión entre Naturaleza e Historia. Arendt, consciente del desastre a que nos conduce un progreso indefinido no puede aceptarlo ni siquiera en Kant. Habida cuenta de las dificultades de la intersubjetividad del juicio y del rechazo al progreso kantiano, ¿qué valor tiene el juicio reflexionante? ¿Qué convierte los acontecimientos en ejemplares?

### 3.2. El principio trascendental positivo

La comunicabilidad del juicio es un “principio trascendental positivo” (CFPK: 94). Con ello, Arendt rescata la dimensión política del juicio. Descubrimos así que Arendt no estaría buscando el mero ejercicio del juicio, sino las condiciones para que sea político. Si en la *vita activa* la pluralidad era la condición para crear un espacio público, en las facultades del espíritu la clave para hacer que el juicio sea político es que los acontecimientos particulares sean vistos en el ámbito público: “Así, no eran los actores, sino los espectadores que la aplaudían, lo que constituía la esfera pública apropiada para este acontecimiento particular” (CFPK: 116).

La existencia de observadores en plural no es un capricho. A pesar de los problemas que surgen al tener que dar cuenta de la intersubjetividad, la pluralidad de observadores es requisito indispensable. Arendt mantiene la premisa fundamental de la ontología política: el espacio de aparición. El juicio de gusto, con el desinterés por lo propio, ofrece la necesaria distancia con el objeto para que pueda darse la comunicación de lo bello. Y la mera posibilidad de comunicación (no necesariamente su ejercicio) crea el espacio para que los objetos aparezcan: “La condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad; el juicio del espectador crea el espacio sin el cual tales objetos no podrían aparecer” (CFPK: 118). Arendt toma como modelo el juicio (reflexionante) de gusto, esto es, la consideración de lo bello. Pero tiene en mente la consideración de los acontecimientos y la direccionalidad política del juicio. ¿Cómo hablar de los acontecimientos? Desde la mentalidad amplia que proporciona el tener en mente los puntos de vista de los otros:

La comunicabilidad depende evidentemente de la mentalidad amplia; se puede comunicar sólo si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro, ya que en el caso contrario nunca se conseguirá, nunca se hablará de un modo comprensible (CFPK: 136).

Hacer de la historia un mundo comprensible es el objetivo arendtiano en relación con los acontecimientos. Y éstos, convertidos en representación, han de ser aprobados o desaprobados, según el principio trascendental positivo de la comunicabilidad. Una vez que la imaginación ha preparado la representación para ser juzgada, ésta es aprobada o desaprobada posteriormente: “el criterio es, pues la comunicabilidad y la pauta para decidir sobre ello es el sentido común” (CFPK: 129). Sólo los acontecimientos aprobados pasan a operar como ejemplares de juicio y, consiguientemente, como instrumentos de comprensión. Es así como los acontecimientos que aparecen en el espacio público son los únicos que, en perspectiva arendtiana, constituyen la historia, entendida como la trama de los asuntos humanos. Historia y política se dan la mano una vez que el criterio trascendental positivo no es sino el reflejo espiritual de la ontología política de la acción. El juicio histórico de Arendt queda, de esta forma, politizado. Es más, algunos autores encuentran en el juicio arendtiano un juicio político no instrumentalizable.



George Kateb respecto a los últimos textos de la obra de Arendt afirma: “estos libros son ejemplos de un juicio político específicamente nuevo, un juicio político que toma prestados elementos esenciales del juicio estético – inspirándose especialmente en la teorización del Kant” (2001: 16). La novedad del juicio político de Arendt radica en que al partir del juicio reflexionante elimina la posible instrumentalización del juicio político convencional. En contra del mismo Kant, Arendt no se doblega ni ante la idea de progreso. Las acciones humanas, expresión de la libertad, se convierten en acontecimientos ante la mirada de los observadores o, mejor aún, ante la mirada plural de quien considera múltiples puntos de vista. El acontecimiento, así constituido, es expresión de lo imprevisto y, como tal, deviene no sólo historia, sino, y sobre todo, política. La pureza de la política es ocuparse de lo imprevisto. Por eso Kateb (2001) distingue entre el juicio político convencional y el juicio político estético centrado en identificar lo imprevisto. ¿Cómo identificar tal imprevisión en el cúmulo de acontecimientos con que nos encontramos?

### 3.2.1. Lo sublime ¿Criterio de demarcación?

En “Verdad y Política” Arendt había señalado que uno de los principales problemas de la historia consistía en identificar los acontecimientos que podían formar parte del relato histórico. Tal problema persiste en sus comentarios sobre Kant. En su exposición sobre el juicio kantiano, Arendt repara en la distinción que el pensador alemán había establecido entre el actor y el espectador. Tal distinción hacía posible que acontecimientos execrables para la acción pudieran ser considerados “sublimes” desde el punto de vista del espectador. La distinción entre actor y espectador queda aquí perfectamente definida, ya que lo que la constitución de un acontecimiento como sublime no coincide con las motivaciones para la acción de los protagonistas implicados. Arendt expone el caso de Kant. Ella interpreta que la Revolución Francesa, sublime desde la contemplación del espectador para Kant, no era, sin embargo, deseable desde la parte de los actores: “En el contexto de la Revolución francesa a Kant le parecía que la perspectiva del espectador era portadora del sentido último del acontecimiento, aunque no pudiera extraerse de ella ninguna máxima para la acción” (CFPK: 99).

Kant, entusiasta de la Revolución Francesa, admitía que tal entusiasmo venía de la contemplación del espectáculo ofrecido y no de los aciertos o errores de las acciones de los hombres. Arendt pone especial cuidado en distinguir los textos en los que Kant, bien por su violencia, bien por su ilegitimidad, rechaza la revolución. La revolución no es, para Kant, la alternativa al gobierno; ésta sería el *coup d'état*. Arendt afirma que dado el contexto político prusiano, Kant habría entendido que las acciones políticas “legítimas” habrían sido aquellas propias de las autoridades. Por ello, la revolución, ajena a las autoridades no habría gozado de la legitimidad propia de los actos políticos del Estado prusiano. La revolución no es, pues el camino político. Dicho esto, según Arendt, Kant se muestra absolutamente entusiasta con la Revolución Francesa. Como espectador atisba en ella el progreso de la humanidad. En este sentido las opiniones de Kant y de Hegel, para quien la Revolución Francesa era el amanecer de la humanidad, son bastante parecidas.

Lo sublime no puede convertirse en principio de acción, sino que, al derivar de la contemplación, produce “una simpatía rayana en el entusiasmo” (CFPK: 88), la cual, se produce al advertir que el acontecimiento sublime está operando el progreso de la humanidad, concebido en Kant como el “designio oculto de la naturaleza”:

Ahora debemos analizar una situación en la que lo opuesto parece, de algún modo, ser cierto para Kant, una situación en la que los acontecimientos singulares —y también los actores— ofrecen un espectáculo «sublime» y en el que, además, lo sublime podría coincidir con el designio oculto de la naturaleza; aun así, la razón, que proporciona nuestras máximas de acción, nos prohíbe de modo categórico participar en este acto «sublime». (CFPK: 99).

De igual modo, la guerra, aunque rechazada desde el plano moral, es aceptada como preparación para la paz cosmopolita. Es decir, el designio oculto de la naturaleza también actúa a través de las guerras. Para Kant es la paz la condición necesaria para el desarrollo de la vida y el progreso de los negocios y la cultura. Sin embargo, la paz deriva de los pactos de los pueblos después de una guerra. La postura de Kant respecto a la guerra sigue la misma lógica que la Revolución Francesa. No son los actores, sino los espectadores quienes otorgan el sentido a los acontecimientos. Por eso, desde el juicio del espectador son dos las razones para valorar las guerras como sublimes: el progreso y la preparación para la paz:

La guerra es causa del progreso, algo innegable si se considera la estrecha relación entre la historia de la tecnología y la historia militar. Y la guerra contribuye también al progreso hacia la paz; la guerra es tan espantosa que, cuanto más lo es, mayor es la probabilidad de que los hombres se tornen razonables y busquen acuerdos internacionales que les conduzcan a la paz (CFPK: 103).

Arendt nos ofrece la postura de Kant para señalar que el juicio del espectador convierte en sublime el acontecimiento. Ahora bien, si Arendt rechaza la idea de progreso ¿dónde queda lo sublime? Encontramos aquí algunas de las ambigüedades que caracterizan el pensamiento de Arendt. La segunda teoría del juicio distingue claramente el actor del espectador, pero al eliminar la perspectiva del progreso queda difuminada esa distinción. Sin contar con el progreso de la humanidad, los acontecimientos quedan ligados al mundo desde el interés de la humanidad, pero de cara a su repetición. A propósito de la Revolución Francesa decía Arendt:

Pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente ligado al interés de la humanidad, está de tal forma diseminado por todas partes a causa de su influencia sobre el mundo, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocado en orden a la repetición de nuevas tentativas de esa índole (CFPK: 89).

Si, vista desde Kant, la Revolución Francesa se convertía en sublime por su contribución al progreso de la humanidad, en la perspectiva de Arendt adquiere su grandeza por la capacidad de ser rememorada y recreada abriendo la posibilidad de que se repita. En perspectiva arendtiana los acontecimientos, considerados grandiosos, pasan a formar parte de aquellos ejemplos actualizados por el contar historias. El acontecimiento, una vez delimitado por el juicio, pasa a constituir el mundo. Gracias al arte de contar historias, el mundo puede recrearse una y otra vez con los ejemplos iluminadores que el juicio ha extraído del pasado. El criterio de grandeza nunca se fue del pensamiento de Arendt. Sin embargo, lejos del progreso, es la posibilidad de alimentar la política el criterio de demarcación de lo sublime. En mi opinión, los textos sobre la *Crítica del Juicio* de Kant habría que leerlos desde *Sobre la Revolución*. Es la Revolución Americana el quicio sobre el que se apoya la demarcación de los acontecimientos en Arendt. La Revolución Americana fue un ejercicio de libertad política, pero, además, fue un acto fundacional. Lo sublime de la Revolución Americana no se mide desde su contribución al progreso sino desde la apertura del espacio público. El espectador puede juzgar un acontecimiento como

grandioso cada vez que, desde el ejercicio de la libertad de los actores, pone en marcha los espacios de aparición para las futuras generaciones. Cuando Arendt señala la *constitutio libertatis* como el meollo de la Revolución Americana lo hace desde el criterio de grandeza que supone el ejercicio de la libertad.

Arendt apunta que las revoluciones modernas son acontecimientos grandiosos de la época moderna por, precisamente, romper el *continuum* del progreso. Los acontecimientos lo son porque, fruto de la libertad humana – desde el correlato ontológico de la natalidad –, muestran que lo político es propio del ser humano. Incluso las guerras son ejemplo de ello. Arendt torna la mirada a las guerras de la antigüedad para indicar que los historiadores griegos las trataron como auténticos acontecimientos.

Existe, sin embargo, un acontecimiento, ampliamente tratado por Arendt, ante el cual la grandeza y lo sublime quedan en entredicho: el totalitarismo. Es este el acontecimiento central del siglo XX, el acontecimiento que ha supuesto la quiebra de todas las seguridades, el acontecimiento que ha roto nuestras categorías de comprensión. ¿Tiene algo que ver con las revoluciones de la modernidad? ¿Es acaso un nuevo tipo de guerra? Arendt señala el totalitarismo como acontecimiento que anula las posibilidades políticas del ser humano. Es la antítesis de las revoluciones modernas. Con la fusión de Naturaleza e Historia se hacía realidad la encarnación del progreso. Es más, la pretendida no implicación kantiana quedaba borrada del mapa. Lo que en Kant era contemplación de lo sublime (sin poder convertirse en principios de acción) se transforma en un programa planificado. Los totalitarismos quieren producir lo sublime. Y lo hacen partiendo de la afirmación de la libertad de acción. Por eso, son un fenómeno nuevo y paradójico. Arendt apuntala esa novedad basándose en el régimen de terror impuesto por el totalitarismo. Es la primera vez que un régimen político se funda en el terror como principio inspirador. Sin embargo, partiendo del presupuesto arendtiano de que lo nuevo adviene a este mundo por el ejercicio de la libertad, ¿conduce la libertad humana al terror? ¿Puede la libertad generar un régimen político cuyo fin sea terminar con la libertad humana? Es esta la paradoja del totalitarismo. Si es sublime o no, depende del criterio del observador en la última fase de Arendt. En este punto estimo conveniente señalar la evolución de Arendt.

Es posible que en un primer momento Arendt estuviera tentada de asignar a los totalitarismos aquella “grandeza satánica” de la que habla Jaspers:

El modo de ver la cosa me resulta un poco inquietante puesto que la culpa, que sobrepasa todo crimen hasta ahora concebido, asume, a la luz de sus palabras, inevitablemente una connotación de grandeza –de satánica grandeza- y esto es absolutamente extraño a mis sentimientos respecto al nazismo, así como el discurso sobre lo demoníaco de Hitler y cosas semejantes (AJC: 71).

La evolución de Arendt desde el mal radical a la banalidad del mal, muestra este cambio. Hablar de mal absoluto o radical implicaría reconocer esa demoníaca grandeza a un acontecimiento histórico que termina con la libertad del hombre. Sin embargo, reconocer la banalidad del mal, permite reservar la grandeza para aquellos acontecimientos en los que verdaderamente se pone en juego la apertura del espacio de aparición (como sí son las revoluciones modernas). Hay que reconocer que es el texto de Jaspers el que ofrece la pista para entender esta evolución en Arendt. Continúa Jaspers:

Me parece, puesto que es así, que se deben reducir las cosas a su pura y simple banalidad, a su llana nulidad –las bacterias provocan epidemias capaces de exterminar poblaciones enteras, y sin embargo no son sino bacterias y nada más (AJC: 71).

La banalidad del mal permite comprender el acontecimiento totalitario estableciendo un equilibrio con la primera descripción. Arendt fue acentuando cada vez más la contraposición entre las revoluciones modernas y el totalitarismo, aunque nunca quedó del todo claro el carácter paradójico de este último. Da la impresión de que el análisis fresco, agudo y brillante de los *Orígenes*, tuviera que someterse a una reflexión más profunda a lo largo de los años.

### 3.2.2. Ética y estética, tragedia y catarsis

Tanto las revoluciones modernas como el totalitarismo del siglo XX son acontecimientos que provocan al espectador. Las primeras por ofrecer ejemplos del ejercicio de la libertad, los cuales rompen el *continuum* de la historia. El segundo por presentar, por primera vez en la historia, la posibilidad de la destrucción total de los seres humanos. Las revoluciones modernas traen al debate la existencia de un núcleo irreducible de libertad en los seres

humanos. El totalitarismo anuncia la posibilidad de su destrucción. Ambos son acontecimientos en relación con lo político. El hecho de que sea el juicio reflexionante kantiano el camino para considerarlos como acontecimientos da a la filosofía de Arendt un especial matiz. El juicio reflexionante estético permite, a través de la contemplación de los acontecimientos, la apertura de lo político. No obstante, el hecho de que el juicio reflexionante se transforme en Arendt en un juicio político deja abiertas algunas cuestiones. Kateb ha indicado que Arendt busca un juicio político puro y para ello, “estetiza” el juicio transformando “los fenómenos políticos en fenómenos estéticos” (2001: 9). Esto implica para dicho autor la “subordinación de la moral” (2001: 10). El mismo problema es señalado por Sheyla Benhabib, pero en una dirección diferente. Para Benhabib el problema de Arendt radica en la estrechez con la que concibe la moral: *“Arendt herself was misled in these matters by a quasi-intuitionist concept of moral conscience on the one hand, and an unusually narrow concept of morality on the other”* (Benhabib, 2006: 236). No cabe duda de que la pretensión de ofrecer la política como un reino incontaminado muestra sus perplejidades. Para Benhabib, hablar de espacio público, comunidad y el poder como participación serían inseparables de la moral. Por esta razón, la estrecha concepción de la moral en *Sobre la Revolución* se acusa sobremanera.

El problema de las relaciones entre ética y política atraviesa toda la obra de Arendt. No obstante, en relación con el juicio, la cuestión no puede despacharse sin más. Romper la relación con la ética apuntando la dimensión estética del juicio es entender sólo una parte del problema. Es cierto que la carencia de elementos normativos en el pensamiento de Arendt afecta a las facultades espirituales en relación con la acción. Es más, Arendt no ofrece las pautas para que la acción pueda desarrollarse concertadamente como expresión de la libertad. En mi opinión, ella está más preocupada por la urgencia de lo político que por el establecimiento de parámetros que guíen la práctica. En este sentido podríamos alinear su pensamiento con la intención del criticismo kantiano. Si Kant se ocupa de investigar las condiciones trascendentales del conocimiento humano, Arendt trata de poner sobre la mesa las condiciones trascendentales para que lo político pueda aflorar. Sin embargo, la teoría del juicio ofrece en Arendt elementos suficientes para atisbar la posibilidad de una ética política en su pensamiento. Siguiendo a Benhabib (2006) descubrimos que el juicio en Arendt es éticamente significativo en tres aspectos: en la

valoración de situaciones morales moralmente relevantes, en la identificación de acciones morales correctas y en la interpretación de las máximas e intenciones del actor moral. Valorar una situación moralmente relevante no podría hacerse a través del juicio determinante, esto es, a través de la aplicación de lo general a lo particular. Por ello, Arendt se ve obligada a acudir al juicio reflexionante. La identificación de acciones moralmente correctas requiere de la imaginación puesta en marcha en el juicio, la cual atiende la descripción de las acciones posibles. La interpretación de las máximas e intenciones morales no puede hacerse sino es desde la comprensión de los acontecimientos narrados. Apreciamos cómo narrativa y juicio van de la mano para ofrecer indicios suficientes de la vinculación de la ética con lo político, aunque el pensamiento de Arendt no ofrezca elementos normativos.

El juicio estético-político en Arendt se comprende mejor cuando contextualizamos su análisis de los totalitarismos. Los totalitarismos habían terminado con la posibilidad política del ser humano anulando la libertad que anida en todos los hombres. El mundo, compuesto por las instituciones humanas (surgidas desde la libertad) había sido destruido. El objetivo de Arendt se enmarca en este contexto. Las condiciones trascendentales que Arendt busca establecer son las del ejercicio de la libertad y la posibilidad de un mundo compartido. Cuando George Kateb identifica el juicio estético de Arendt con el mero ejercicio de la libertad está olvidando que la propia Arendt no desliga su ejercicio de la fundación de cuerpos políticos. No se trata de una libertad ácrata y desordenada. La libertad en Arendt se ordena a la posibilidad de que siga existiendo en el futuro. Los acontecimientos del pasado se alinean con la libertad de las generaciones venideras. Por esta razón, ante la ausencia de mundo referencial, Arendt señala aquellos acontecimientos que pueden contribuir a la reconstrucción del mundo. Así, identificar los acontecimientos fundacionales y las acciones libres del pasado es la tarea fundamental del juicio y la narración.

Arendt es consciente del problema de la moral y la política. Su análisis sobre el juicio sigue de cerca a Kant. También la relación entre moral y política es deudora de la distinción kantiana de los dos usos de la razón. La moral es para Kant un asunto de la razón práctica, quien descubre en su análisis privado las máximas para actuar. Lo político

es, por el contrario, un asunto público. Arendt, interpreta a Kant, indicando que, es precisamente la posibilidad de su publicidad lo que hace morales las máximas descubiertas por la razón:

Las máximas privadas deben someterse a un examen gracias al cual descubro si puedo hacerlas públicas. La moralidad es aquí la coincidencia de lo privado con lo público. Insistir en el carácter privado de la máxima es ser malvado; por lo tanto, la retirada del ámbito público es una característica del mal (CFPK: 95).

Una vez más lo público es el criterio para el discernimiento. Y dado que lo público sólo puede venir del juicio, entendemos la apreciación de Benhabib a propósito de las implicaciones éticas del juicio. Se trata, sin embargo, de una dimensión ética por extensión, ya que Arendt no aborda directamente el tema. Es más, lo ético se disuelve en lo histórico:

*In the Postscriptum to the volume on Thinking, she briefly outlines how she proposes to handle the problem of judgment in volume three. She still intends to discuss judgment as it is related to "the problem of theory and practice and to all attempts to arrive at a halfway plausible theory of ethics." But her last paragraph to the Postscriptum turns from ethics to the problem of history. She intends to deny history's right of being the ultimate judge, "Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" (Hegel), without denying history's importance. (Benhabib, 2006: 235).*

Esta localización de lo ético en lo histórico es lo suficientemente importante como para atender a la posible afectación de los acontecimientos del pasado en las generaciones venideras. No sólo por las instituciones de libertad generadas en el pasado sino por las dimensiones hermenéuticas del juicio: la reconciliación con la realidad. Aceptamos, con Arendt que el juicio estético reflexionante carece de consecuencias prácticas para la acción (CFPK: 102). Sin embargo, actuar implica hacerlo en un mundo compartido. La restauración del sentido de realidad deriva del juicio y de la narración de acontecimientos. Dice Beiner:

Juzgar una situación verdaderamente humana es aceptar la potencial tragedia presente en las circunstancias en las que se ejerce y se lleva a su límite la responsabilidad humana. Esto ayuda a explicar por qué Arendt asocia la facultad de juzgar con el sentido de la dignidad humana. (2003: 176).

La reconciliación con la realidad implica que esa tragedia potencial pueda ser juzgada como tal y presentada así por el juicio que se detiene en el acontecimiento particular. La intuición de Arendt sobre este asunto se advierte desde la introducción de lo sublime en



sus conferencias sobre Kant y el trasfondo aristotélico sobre el que subyace. Arendt introduce su análisis de lo sublime a partir de la novena conferencia sobre Kant. Se trata de una categoría clave para caracterizar lo observado como “espectáculo”. Vimos cómo la guerra o la revolución quedaban caracterizadas como espectáculo en relación con su contribución al progreso. Arendt no puede ir de la mano con Kant en este aspecto. Su postura sobre lo sublime se entiende mejor desde Aristóteles. En “Verdad y Política” decía:

Con Aristóteles, podemos ver que la función política del poeta es la concreción de una catarsis, una limpieza o purga de todas las emociones que podrían apartar al hombre de la acción. La función política del narrador —historiador o novelista— es enseñar la aceptación de las cosas tal y como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar. (EPF: 248-249).

La catarsis se sitúa así como la condición trascendental para que podamos juzgar los acontecimientos. En la *Poética* de Aristóteles la catarsis podía ser entendida en un doble sentido: bien como la purificación del héroe a través del desenlace de la tragedia, bien como la purificación de las pasiones de los espectadores. En Arendt podría darse este doble sentido en sus dos teorías del juicio. La primera, centrada en el actor, podría suponer la purificación del héroe (actor) de cara a la acción, como señala el texto citado. La segunda teoría del juicio, al trasladar el acento del actor al espectador, se alinea con el segundo sentido de la catarsis de Aristóteles. Entiendo que Arendt lee el juicio kantiano desde la filosofía de Aristóteles. El problema se deriva de que carecemos de un texto similar referido a la catarsis en los espectadores. Sin embargo, no por ello, deja de estar presente.

Aristóteles presenta la catarsis en su *Poética*, referido a la Tragedia, y en la *Política*, en relación con la música. El problema para la filosofía derivó del hecho de que Aristóteles no ofrece una definición de catarsis. Los dos posibles sentidos de la catarsis de la *Poética* han sido explorados por Alexander Nicev (1970) para quien el alcance de la catarsis aristotélica no deja de ser un enigma ya que Aristóteles ahonda en cuestiones como la *mimesis*, la compasión o el terror, pero no en la catarsis propiamente dicha. En su *Poética* Aristóteles presenta la relación de la catarsis con la tragedia. La tragedia es, para el estagirita, la imitación de las acciones humanas capaz de infundir compasión y terror. Así

es como desde tal imitación se logra, a través del lenguaje, la purificación de las pasiones humanas:

Una tragedia, en consecuencia, es la imitación de una acción elevada y también, por tener magnitud, completa en sí misma; enriquecida en el lenguaje, con adornos artísticos adecuados para las diversas partes de la obra, presentada en forma dramática, no como narración, sino con incidentes que excitan piedad y temor, mediante los cuales realizan la catarsis de tales emociones (Aristóteles, *Poética*: 1449b).

También para Arendt son las acciones elevadas o heroicas aquellas dignas de ser contadas. Y también para ella es la presentación de esas historias lo que puede provocar la catarsis en los espectadores. Respecto a la forma (tragedia o narración) de ser presentadas tengamos en cuenta los diferentes registros de ambos autores. El arte de contar historias de Arendt (*storytelling*) está más cerca de la tragedia que de la narración que cuenta Aristóteles. Julia Kristeva ha señalado con acierto que la presentación que Arendt hizo de Rahel Varnhagen se comprende mejor asumiendo una metodología teatral. Es más, el modelo del contador de historias no es otro que el aedo que cuenta las peripecias de Ulises ante el auditorio provocando en el mismo héroe las lágrimas de purificación las que Arendt se refiere en otro lugar. También la novedad y la imprevisión de los hechos muestran que Arendt lee a Kant desde Aristóteles. No es por la contribución al progreso sino por lo que tienen de nuevo (y por lo tanto de irrupción de la libertad) que los acontecimientos provocan la catarsis de los espectadores.

Ahora bien, la imitación no lo es sólo de una acción completa, sino también de hechos capaces de provocar el temor y la compasión, y éstos ocurren, por lo general y con preferencia, cuando los hechos ocurren contra lo que se esperaba, si bien derivándose el uno del otro, pues provocan así la sorpresa mejor que si los hechos ocurren automáticamente y por casualidad, ya que incluso los sucesos casuales son más asombrosos cuando parecen guardar relación con los precedentes (Aristóteles, *Poética*: 1452 a).

La tragedia y la catarsis fueron recuperada para la filosofía moderna por la obra de *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello* de Edmund Burke, de quien, precisamente, Kant hace una breve reseña en la introducción de la *Crítica del Juicio*. Burke había señalado que lo bello y lo sublime no dejan de ser sensaciones afectivas. El análisis psicologista de Burke no permitía establecer lazos interpersonales sobre lo bello más allá de compartir meras sensaciones. Por ello, Kant insiste en el juicio de gusto, como mediación imprescindible para poder hablar de una

intersubjetividad en torno a lo bello y lo sublime. Tal será, la fijación de Arendt. Sin el juicio de gusto (con su publicidad, comunicabilidad e imparcialidad) no podría haber juicios sobre los acontecimientos.

### 3.3. El laboratorio de Arendt: de la historia a la política

Hannah Arendt no sólo elabora una teoría del juicio, sino que, además, practica lo que descubre en Kant, esto es, su posición como espectador. Arendt valora la postura kantiana en el siguiente sentido:

Si hubiese actuado a partir del conocimiento adquirido como espectador, ante su propio espíritu habría aparecido como un criminal. Si, por su «deber moral», hubiese olvidado su discernimiento como espectador, habría llegado a ser lo mismo que tantas personas bienintencionadas involucradas u ocupadas en los asuntos públicos: un loco idealista (CFPK: 103).

Al igual que Kant, Arendt no sólo no ofrece pautas normativas en su filosofía sino que no actúa. Ella misma se reconoció como una persona contemplativa, alejada de la implicación práctica en el mundo. Esto no significa ni que sea indiferente a la acción de los hombres en el mundo, ni que su contemplación se refiera a entidades abstractas. En el pensamiento de Arendt aparece una y otra vez la caracterización de acontecimientos. Para Julia Kristeva la obra de Arendt se convirtió en un “laboratorio” (2001: 50) en el que practicar la identificación de acontecimientos. Arendt es el auténtico narrador de ejemplos políticos. A propósito de Rahel Varnhagen, dice Kristeva:

*The kaleidoscope of this writing could not be called a confession or a ‘romantic autobiography,’ even given the broadly diverse forms of this protean genre today. Rather, Arendt’s book is an enacted example: the ‘special case’ of Rahel is maneuvered, even manipulated, by the author in the name of a staging or screenplay that lets us see the marriage as well as the breakups that takes place between the heroine and the playwright. (2001: 49).*

El ejemplo no es un “caso de estudio”, sino un acontecimiento que estimula la imaginación. El laboratorio de Arendt presenta los ejemplos visibilizándolos y haciendo posible la participación en ellos desde la distancia. *“This alchemy between making something visible and participating in it from a distance is precisely what frames the judgment of Arendt the biographer”* (Kristeva, 2001: 51). Si los acontecimientos no son,

pues, casos cerrados de estudio, su misión no es meramente la de proporcionar datos de investigación histórica. De esta, manera, a través del juicio, Arendt abre la historia a la política. El hecho de que el juicio de gusto sea un juicio comunicable es fundamental para entender el laboratorio de Arendt. Esa comunicabilidad que hace del juicio de gusto un juicio compartido permite que podamos referir los acontecimientos a un mundo común. Es más, la apertura a la publicidad hace posible que los acontecimientos históricos contribuyan a la construcción de un mundo compartido. Cuando Kristeva señala que Arendt visibiliza los ejemplos de la historia no hace otra cosa que señalar la dimensión política de la actividad de Arendt.

Si los totalitarismos habían terminado con el sentido común, el juicio permite reconstruirlo. En este sentido me parece oportuno no perder de vista la relación existente entre los escritos del *Diario Filosófico* sobre el sentido común (a mediados de los cincuenta) y la apelación al sentido común en las conferencias sobre Kant a finales de su vida.

Arendt explica que Kant distingue entre el sentido común, que nos permite juzgar como espectadores, y el sentido privado (facultad lógica) que nos permite derivar conclusiones desde premisas. Si atendemos esta explicación desde los *Orígenes* advertimos que si las ideologías se caracterizan por funcionar lógicamente y a espaldas de la realidad se corresponden con el ejercicio del sentido privado que Arendt toma de Kant. Por el contrario, el sentido común se convierte en el sentido político por excelencia al ser capaz de romper el solipsismo deductivo del sentido privado. La contraposición entre un sentido y otro tiene, así, un sesgo político. En las conferencias sobre Kant, Arendt es explícita al respecto: “El aspecto más sorprendente de esto es que el sentido común, la facultad de juzgar y discernir entre lo correcto y lo que no lo es, debe fundarse en el sentido del gusto” (CFPK: 120). Esta línea que va desde los escritos del entorno de los *Orígenes* a las conferencias sobre Kant, no despejan, sin embargo el problema fundamental. Si el sentido de gusto funda la capacidad de juzgar y el sentido común ¿cómo pudo haberse perdido el sentido común? ¿Acaso desapareció el sentido de gusto de los seres humanos? ¿Puede ser reconstruido el sentido común desde la sola actividad de juzgar?

En mi opinión, el laboratorio de Arendt ofrece algunas pistas de solución (aunque no despeja la raíz del asunto). En su *Diario Filosófico* Arendt establecía que el sentido

común se constituye cuando los sentidos individuales quedan referidos a un mismo mundo: “un sentido que conduce los sentidos particulares hacia lo común” (DF: 331). El sentido común es capaz de desmontar la lógica totalitaria al permitir creer que no todo es posible. En esta línea, los acontecimientos rescatados por Arendt nutren el sentido común al quedar referidos al mismo mundo. El hecho de que los acontecimientos sean presentados como ejemplares constituyen referencias para que el mundo sea de nuevo el hogar de los hombres. Todos los acontecimientos lo son de un mundo común.

Las conferencias sobre Kant son la confirmación del proceder de Arendt y, en cierta forma, la justificación de su pensamiento histórico. La destrucción del concepto moderno de historia y la asunción del método de la “cristalización” conduce a la consideración de los acontecimientos fuera del principio de causalidad. Cuando Arendt vuelve a Grecia, desde Kant, lo hace, también, desde el siglo XX. El sentido común se nutre de las experiencias políticas del pasado, las cuales son presentadas por el juicio de gusto. Los acontecimientos históricos seleccionados son ejemplares políticos que devuelven al mundo las experiencias fundacionales de libertad. El ejercicio de Arendt consiste en la apertura de lo político. Así, la narración de historias no puede separarse de la teoría política. Si hay algo en lo que coinciden los comentaristas de Arendt es que, en ella, no pueden separarse el contador de historias y el teórico político.

#### **4. Hacer política después del fin de la metafísica. La política del acontecimiento y el re-establecimiento del mundo**

Ha sido Sheyla Benhabib, quien con la agudeza que le caracteriza, ha hablado de Arendt como “*the theorist as storyteller*” (2006: 336). Ello significa que el laboratorio narrativo de Arendt despliega su carácter político en torno a la narración de historias. Los acontecimientos narrados ven la luz en el ámbito público, alimentando la libertad y ensanchando el espacio de aparición. Tal es la intención de Arendt.

Este último apartado sirve como cierre de la investigación en curso. Comenzábamos indicando cómo la política totalitaria había convertido el mundo en un desierto y cómo la filosofía, pretendidamente mundana, de Heidegger no conseguía hacer del mundo un

hogar para los hombres. La acusación de Arendt va en este sentido. El mundo en la filosofía de Heidegger no deja de ser un elemento inhóspito. Arendt, a través de la narración de historias, quiere convertirlo en un hogar, en una red de relaciones y espacios abiertos. Si puede conseguirse o no, es otra cuestión. La teoría política de Arendt peca de la misma abstracción que ella había denunciado en la filosofía de Platón. Ella misma reconoció ante Günther Gauss su renuencia a la práctica. Se consideraba a sí misma una persona contemplativa. Pero junto a este reconocimiento, admitía las posibilidades prácticas (políticas) de su actividad. El arte de contar historias está íntimamente ligado con la política. Es así como, de nuevo por Benhabib, podemos hablar de “*the politics of memory and the morality of historiography*” (2006: 333)

#### 4.1. Filosofía de la finitud y política de la memoria

a) Filosofía de la finitud. La filosofía postmetafísica de Arendt es una "filosofía de la finitud". Comparte con los historiadores griegos aquella fascinación por la inmortalidad terrena que hacía de la política el centro de la actividad de los hombres sobre la tierra. Arendt es crítica con el cristianismo por haber enviado la inmortalidad de los hombres más allá de este mundo (tal es sentido de la ciudad celestial de San Agustín). También por ello es crítica con el concepto moderno de historia y su armazón interna, el progreso. Mostrar el desmontaje de este concepto de historia ha sido el objeto de esta tesis, sin que podamos concluir que Arendt, una vez destruido el concepto, se arroje sin más a un nihilismo manifiesto. Antes bien, Arendt derriba para construir. Lo derribado es el mito del progreso y el concepto moderno de historia, no tanto por utópicos, cuanto por privar a los hombres de la verdad factual en este mundo.

En Arendt podemos hablar de una postmetafísica constructiva o comprometida. La destrucción operada sobre el concepto moderno de historia apunta la construcción de nuevos espacios políticos y esta es una actividad contextual y finita. El mundo no puede darse como hogar si pensamos en una infinitud abstracta: el mundo es un marco referencial. Por ello, la indefinición del progreso y la remisión del sentido de la humanidad al final del proceso histórico atentan contra el mundo como hogar. Al destruir el concepto moderno de historia Arendt vuelve al tiempo inmediatamente anterior a su

aparición: el siglo XVII de las filosofías políticas. Vuelve al espíritu del XVII, pero después de pasar por Heidegger. El interés de la creación de cuerpos políticos en el siglo XVII se truncó por el surgimiento del concepto moderno de historia. La Revolución Americana no tuvo continuidad, a no ser en las revoluciones consejistas que, esporádicamente, surgieron con posterioridad, las cuales, sin embargo, no pudieron dar a luz nuevos cuerpos políticos (por eso el interés en la Revolución Húngara). Esta es la razón por la que Arendt hace tanto hincapié en el carácter fundacional de la Revolución Americana: fue capaz de crear un nuevo cuerpo político, fundamento y marco del posterior ejercicio de la libertad. Se trata, empero, de un marco que, como tal, es limitado (no existen marcos ilimitados). El ejercicio de libertad, expresión natalicia de los seres humanos, sólo puede hacerse en este espacio. Cualquier ejercicio de libertad fuera de la finitud del marco político, o no es político, o crea un marco nuevo.

Los totalitarismos, con la fusión de Naturaleza e Historia, violaban la finitud propia de la política, al traer al centro de la misma la proyección indefinida del progreso. En este sentido, no serían propiamente políticos (aunque desde otro punto de vista podamos definirlos con Arendt como el acontecimiento político que hace del terror su principio inspirador). Al pretender fabricar de manera ilimitada las condiciones en las que los seres humanos pierden su capacidad de actuar políticamente, el fenómeno totalitario va en dirección contraria a la dimensión fundacional de la revolución americana. Por ello, si la historia (*story*) totalitaria se convierte en la historia de lo que no se quiere conservar, la historia de la Revolución Americana aparece como el relato político de la modernidad, aquel al que han de hacer referencia tanto los ejercicios subsiguientes de la libertad en ese marco, como las revoluciones que pretendan establecer nuevos marcos de ejercicio político. Es en este sentido que comprendemos el sentido político de la crítica de Arendt al moderno concepto de historia:

La crítica de Arendt a la filosofía de la historia y a la idea de progreso son elementos de una filosofía de la finitud, bajo cuya luz aparece por un lado la constitución de un espacio de libertad pública como un acto performativo contingente de quienes deciden coactuar como libres e iguales, y bajo cuya luz aparece, por otro lado, la expansión de este espacio de libertad política como necesariamente limitado y local, como "encerrado", tal como Arendt misma dice (Wellmer, 1998: 72).

b) Política de la memoria. La filosofía de la finitud de Arendt es una filosofía política, en la que el objetivo principal es garantizar la libre actuación de los seres humanos en el mundo, concebido como red referencial de relaciones. Dicha red se construye mediante el ejercicio narrativo al que Arendt recurre una y otra vez. Por esta razón, la filosofía de la finitud asume, en Arendt, la política de la memoria. Siguiendo a Benhabib (2006) distinguimos cuatro elementos de esta política de la memoria: historiografía como salvación; empatía, imaginación y juicio histórico; las limitaciones del pensamiento analógico; y la resonancia moral del lenguaje narrativo. De todos ellos nos centramos en la historiografía como salvación, puesto que las otras cuestiones ya han sido tratadas a lo largo de este trabajo. En la respuesta a Eric Voegelin, decía Arendt:

toda historiografía es necesariamente una operación de salvación y con frecuencia de justificación; nace del temor del hombre al olvido y del empeño que el hombre pone en favor de algo, lo cual es más incluso que un simple recordar. Tales impulsos están ya implícitos en la mera observación del orden cronológico y no es probable que desaparezcan por la interferencia de juicios de valor, que normalmente interrumpen la narración y hacen que el relato aparezca como sesgado y "no científico" (EC: 484).

El hecho de pensar que el ejercicio narrativo-histórico desempeñe un papel salvífico nos hace pensar inmediatamente en el caso de Walter Benjamin y la relación de lo narrado con el tiempo. Walter Benjamin hacía de la teología un armazón crítico con el que analizar la historia y su concepto en la modernidad. Utilizó dos conceptos teológicos como instrumentos analíticos para postular su "historiografía fragmentaria". Estos dos conceptos son el la "culpa" y el "juicio final". Se trata de conceptos de la teología judía, gracias a los cuales Benjamin caracteriza el capitalismo de la época moderna como un proceso "culpable" que será juzgado al final de los días por, precisamente, aquello que ha ocultado: las voces de los vencidos. El juicio final se convierte en Benjamin en la reivindicación del olvido y en la aclaración presente respecto a la confusión de naturaleza e historia efectuada por el capitalismo moderno. Benjamin puede traer el juicio final al tiempo presente en virtud del tiempo multidimensional de la teología. El tiempo de salvación implica asumir los instantes del decurso cronológico según la densidad del don recibido. Esta dimensión cualitativa del tiempo, teológicamente considerada, no siempre se tiene en cuenta en los comentarios sobre Benjamin. Agamben (2003) y Derrida (1997; 1998) han analizado la dimensión política del mesianismo de Benjamin, haciendo hincapié en el carácter disruptivo del mismo. El primero vincula la violencia divina con



el “estado de excepción” señalando que “la noción de violencia divina se hace incluso más fácil si se la pone en relación con el estado de excepción” (Agamben 2003: 86). partiendo de un concepto de intervención divina exterior y desarticuladora. El estado de excepción de Benjamin no cumpliría ningún papel de fundamentación jurídica sino que se constituiría como zona de anomía cumplida, sin que el poder estatal pudiera hacer bandera de la anomía a través del estado de excepción. Derrida analiza la violencia divina en el mesianismo de Benjamin, indicando que, pensando en términos políticos, existen dos tipos de violencia: la violencia de la fundación y la violencia conservadora, la cual representa la violencia fundadora. En esta línea, la violencia divina sería aquella que permite diferenciar los dos tipos de violencia política, aquella violencia heterogénea que permite identificar lo fundacional en lo conservado. Tanto Agamben como Derrida excluyen del análisis la posible sincronía del tiempo teológico.

Violencia, heterogeneidad, exterioridad, disrupción, son algunos de los conceptos manejados en los análisis sobre el mesianismo de Benjamin. En mi opinión, los intentos por caracterizar el mesianismo político de Benjamin pueden fracasar si no tenemos en cuenta algunas cuestiones clave, gracias a las cuales podemos, precisamente, comprender mejor a Arendt. Si se asume el mesianismo teológico, éste ha de enmarcarse en la más amplia doctrina sobre la salvación (soteriología) y sus implicaciones. Las cuestiones a las que me refiero son aquellas que articulan la soteriología: promesa, tiempo, revelación, retribución y escatología. No vamos a explicar ahora todos los conceptos. Baste una breve descripción para abordar la historiografía como salvación en Hannah Arendt.

El mesianismo se nutre de un concepto cualitativo de tiempo, en el que el futuro decide la cualidad del presente y del pasado. Teniendo en cuenta que la eternidad divina tiene la última palabra sobre el sentido de los hombres, esta eternidad puede irrumpir de forma temporal en cualquier momento, haciendo cualitativamente relevantes los momentos oportunos. Pasado, presente y futuro se revelan como tales en la medida en que la divinidad irrumpe en ellos, teniendo en cuenta que el “fin del mundo” es también el “fin del tiempo”. Así, la irrupción de la eternidad es siempre revelación. Lo revelado atiende a la propia divinidad, más que a un contenido específico. Y el hecho de que la revelación divina ponga contra las cuerdas la valoración de las grandes gestas de la historia no hace

más que relativizar cualquier actuación de los hombres sobre la tierra. Por eso, la revelación va de la mano de la teoría de la retribución, es decir, de la valoración de las acciones humanas más allá del tiempo en que fueron ejecutadas, dando valor a lo que, posiblemente, pasó desapercibido a los criterios de la exposición pública. Ahora bien, una correcta teoría de la retribución no podría darse sin contar con una promesa. El mesianismo se funda en la promesa de que el juicio final dará valor a las acciones de cada uno. Hasta aquí podría parecer que el final de los tiempos empuja el tiempo en dirección lineal hasta su cumplimiento. Sin embargo, en la escatología, el final de los tiempos puede darse como acontecimiento salvador, abriendo una brecha en el decurso temporal. De esta manera la irrupción del Mesías se constituye como la auténtica piedra de toque de la soteriología, dando valor a la retribución en el tiempo presente. Se constituye así una escatología bimembre, en la que el advenimiento del Mesías constituye un anticipo del final de los tiempos. En este marco soteriológico la “culpa” benjaminiana nace de la consideración de la historia sin tener en cuenta la posibilidad de salvación. Es decir, confiar la salvación a la consideración unidimensional de la historia (capitalismo, progreso), eliminando cualquier posibilidad de revelación, equivale a no dar valor a las acciones humanas. La voz de los vencidos en Benjamin es la voz que exige una retribución.

Arendt, mucho menos teológica que Benjamin, asume el marco soteriológico, pero eliminando cualquier posible referencia a la trascendencia. La revelación viene, en su pensamiento, de la misma historia. Arendt borra cualquier exterioridad a la acción humana en el mundo, asumiendo los conceptos de promesa, revelación y salvación. Todos ellos son utilizados en el plano inmanente y político. La promesa es en Arendt la capacidad de crear “islas de seguridad” (CH: 256) en las que apoyar la acción en el futuro. La promesa se convierte en garantía de la identidad de los seres humanos, ya que se trata de acciones públicas que ligan al ser humano consigo mismo en presencia de los otros. Como indica Arendt, “el perdón y la promesa realizados en aislamiento carecen de realidad” (CH: 257). Arendt entiende la promesa de manera inmanente y pública. No es ya Dios quien promete salvación desde fuera, sino los seres humanos, quienes, al hacerse promesas de futuro, se ligan unos a otros en la red de relaciones que conforma el mundo. Los acontecimientos del pasado muestran su significado cuando se convierten en promesas que garantizan la futura libertad de los hombres. Las revoluciones se convierten

en promesas cuando aparecen las constituciones y su vocación de perdurabilidad. Si la promesa garantiza nuestra identidad en el tiempo, el perdón posibilita nuevas actuaciones una vez que hemos puesto en marcha otras acciones. Es decir, dado el carácter irreversible de las acciones, el perdón nos permite volver a actuar sin tener que ser presa de las consecuencias de acciones pasadas. El perdonar se inscribe en la dinámica humana para renovar el mundo. Ante la irreversibilidad de la acción de los hombres aparece la facultad de perdonar con el fin de volver a comenzar de cero. Para ello, Arendt interpreta la acción de perdonar en la filosofía de la finitud:

En nuestro contexto es decisivo el hecho de que Jesús mantenga en contra de los “escribas y fariseos” no ser cierto que sólo Dios tiene el poder de perdonar, y que este poder no deriva de Dios —como si Dios, no los hombres, perdonara mediante el intercambio de los seres humanos— sino que, por el contrario, lo han de poner en movimiento los hombres en su recíproca relación para que Dios les perdone también. La formulación de Jesucristo es aún más radical. En el Evangelio, el hombre no perdona porque Dios perdona y él ha de hacerlo “asimismo”, sino que “si cada uno perdonare de todo corazón” Dios lo hará “igualmente” (CH: 259).

Perdonar y prometer como facultades humanas devienen así dimensiones fundamentales de la política de la memoria. Las promesas se fundan en la memoria de aquello que ha de ser conservado. El perdón, trata de olvidar aquello que no merece su presencia en la esfera pública. Así, en Arendt, la salvación viene de los propios seres humanos.

Revelación y salvación son en Arendt dimensiones del acontecimiento. Arendt conocía perfectamente la doctrina soteriológica del cristianismo como se evidencia en los análisis de la modernidad de la *Condición humana* o sus escritos acerca del Protestantismo o Agustín de Hipona. Sin embargo, cuando tiene que poner en juego la libertad humana y la relación del acontecimiento con el proceso utiliza los conceptos teológicos en un sentido político y finito. En su homenaje a Kafka decía:

En una sociedad en disolución que sigue ciegamente el curso natural de la ruina, la catástrofe puede ser anticipada. Sólo la salvación, no la ruina, llega de improviso, pues la salvación y no la ruina depende de la libertad y voluntad de los hombres (EC: 96).

Que la salvación dependa de la libertad de los hombres vincula directamente el acontecimiento con la ruptura del *continuum*. La libre actuación de los hombres es la

fuerza del acontecimiento y éste es el “milagro” (EPF: 182) que introduce en el mundo algo inesperado. En “Qué es la libertad” Arendt recurre al lenguaje religioso (milagro) para explicitar lo que había avanzado en el texto sobre Kafka. Para Arendt

nuestra vida política, a pesar de que es el campo de la acción, también discurre dentro de lo que llamamos procesos históricos y que tienden a transformarse en algo tan automático y natural como los procesos cósmicos aunque los hombres los hubieran puesto en marcha (EPF: 181).

En ese contexto, sólo los acontecimientos pueden irrumpir en tales procesos. Tal irrupción es llamada “milagro”. Así, la libertad humana es aquella facultad de producir milagros porque introduce acontecimientos de “improbabilidad infinita” (EPF: 183). Por eso la salvación no depende de ningún agente externo, sino de la posibilidad humana de producir lo extraordinario:

La diferencia decisiva entre las infinitas probabilidades en las que descansa la realidad de nuestra vida terrestre y el carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica consiste en que, en el campo de los asuntos humanos, conocemos al autor de los milagros (EPF: 184).

Política de la memoria es para Arendt, garantizar tanto las promesas como la salvación, los marcos que los hombres producen, como los nuevos acontecimientos que irrumpen en el proceso. Comprendiendo el carácter soteriológico, pero inmanente, de la historiografía de Arendt no resulta extraño que podamos conjugar la política de la memoria con su filosofía de la finitud.

#### 4.2. La política del acontecimiento. Entre fenomenología y sentido común.

En Arendt late una política del acontecimiento, alimentada por la política de la memoria y el afán por recuperar el mundo desde los acontecimientos del pasado. Nos hallamos en el vórtice del problema. Arendt identifica acontecimientos en los que la libertad de los hombres fue puesta en práctica; identifica también el acontecimiento central del siglo XX, el totalitarismo; practica el juicio reflexionante inspirándose en Kant para construir ciertos “tipos” históricos y trata de hacer historia sin historiografía. Recordemos que, en la lucidez de los años cincuenta, se había propuesto la comprensión del totalitarismo, ya que, como nuevo fenómeno político inspirado en el terror, cercenaba de raíz el ejercicio

de la libertad de los seres humanos. Arendt quería comprender ese nuevo fenómeno político que negaba lo más político de los seres humanos. Y para ello, dejando al margen el principio de causalidad busca sus nuevas vías por las que llegar a comprender la realidad del siglo XX. El objetivo buscado por Arendt era la recuperación del mundo, ya que los totalitarismos habían terminado con ese mundo común y compartido de los hombres, cambiando el sentido común por la deducción ideológica. La pregunta clave es si el mundo puede ser restablecido y si el sentido común puede ser practicado de nuevo desde el acontecimiento. Si el acontecimiento ha significado en Arendt una nueva forma de practicar la historia (narración y juicio son sus elementos centrales), ¿podemos encontrar también una nueva forma de hacer la política? ¿Existe en Arendt una política del acontecimiento? Para responder a estas cuestiones quiero situar la cuestión entre dos polos: la política del acontecimiento en Schmitt y Heidegger y las políticas del acontecimiento del postestructuralismo. El dialogo con las dos tendencias permitirá comprender mejor la posición de Arendt y así responder en qué medida se podría hablar de una política del acontecimiento en su pensamiento.

a) La política del acontecimiento de Schmitt y Heidegger. La controversia acerca de si Heidegger pensó su filosofía en términos políticos no puede verse reducida al hallazgo de escritos políticos en su acervo textual. Aunque Heidegger no escribiera una filosofía política (Fernández-Flórez, 2007) encontramos suficientes datos como para presentar las fases políticas de su elaboración filosófica. Estoy de acuerdo con Llorente (2013) en que Pöggeler (2005) yerra al considerar que Heidegger deja sin sustento metafísico la filosofía política. Es precisamente la noción de acontecimiento (*Ereignis*) la manifestación más clara de las bases metafísicas de la política de Heidegger. En *Carta sobre el humanismo* reconocía que desde 1936 el acontecimiento se había convertido en la categoría central de su pensamiento, “*Leitwort meines denkes*” (1975: 316). Heidegger en su constante intento por superar la dicotomía sujeto - objeto, se lanza en pos de las categorías que permitan pensar al ser humano como un ser receptivo del ser. El primer conato (*Dasein*) da paso al acontecimiento apropiador, como aquel evento en el que Ser y hombre se copertenecen y coimplican, manteniendo la primacía donadora del ser. El acontecimiento (*Ereignis*) es donde hombre y ser “se alcanzan (*erreichen*) el uno al otro en su esencia, y ganan aquello que les es esencial al perder las determinaciones que la metafísica les había prestado” (Heidegger, 2006: 46). Las determinaciones a las que se refiere Heidegger son

las de sujeto y objeto. El individuo y su carácter de sujeto objetivador cede su protagonismo en el acontecimiento. Tanto es así que Llorente (2013) establece una relación directa entre el acontecimiento y el *tótem* tal como se presenta en la antropología clásica, haciendo de la postura de Heidegger un “totemismo ontológico”. El acontecimiento estaría así revelando la fuerza de un poder impersonal y anónimo al que el hombre debe someterse.

Esta descripción del acontecimiento guarda íntima relación con la filosofía política de Heidegger, es más, constituye su fundamentación. Cuando Heidegger acude a las nociones de *Volksgemeinschaft*, *Heimat* o *Gestell* está pensando en términos de nulidad del sujeto individual. El individuo se ve abocado al reconocimiento de esa fuerza que lo convoca a abandonar toda pretensión objetivante. El sujeto individual no puede sino reconocer la fuerza que le viene impuesta desde fuera. Traducido en términos políticos, podemos entender cómo, para Heidegger

El régimen dictatorial permite comprender en toda su intensidad y amplitud la experiencia de hallarse requerido y constreñido por una instancia de poder que (como ocurre en el caso del Ser) el sujeto no puede dominar, pero que sí domina y emplaza a todo individuo particular (Llorente, 2013: 636).

Esta posición es, en Heidegger, una asunción metafísica. Y es aquí donde se halla la polémica sobre el nacionalsocialismo que he señalado en diversos apartados de este trabajo. ¿pasa Heidegger a reconocer en el III Reich lo que dice a propósito del acontecimiento? Es decir, ¿da el salto de la metafísica a la política? Según algunos autores (Fariás, Faye, Quesada) sí lo hace. Llorente distingue en Heidegger entre un nacionalsocialismo privado y el nacionalsocialismo histórico del III Reich. Por eso, si en primera instancia Heidegger pudo haber identificado el acontecimiento con representaciones simbólicas del nacionalsocialismo, en un segundo momento se desmarca de las prácticas políticas del mismo por no ser lo suficientemente metafísicas, es decir, por volver a caer en la dicotomía sujeto-objeto. A pesar de este matiz, la metafísica de Heidegger estaba más cerca del nacionalsocialismo que de cualquier otro régimen político.

De ahí se deduce la intrínseca miseria de toda democracia, así como la radical indigencia propia de todo parlamentarismo, dado que ambos se revelan, desde esta óptica, como sistemas políticos que obturan, oscurecen e incluso impiden directamente el cauce que permite la comprensión de lo esencial: la nulidad de lo meramente “subjetivo” frente a la donación del Ser en el *Ereignis* (Llorente, 2013: 636).

De esta manera, el acontecimiento “apropiador” está garantizando el despotismo como política “propiamente” dicha o el hecho de que Heidegger pueda distinguir entre historicidad “propia” e historicidad “impropia” (Ledesma, 2003). Los individuos, en el totalitarismo, al hacerse cargo de su destino y dejarse invadir por un poder superior estarían dando forma a una historicidad propia, la cual aleja cualquier posibilidad de que dichos sujetos operen objetivando el mundo. Es por ello que el desmontaje del concepto moderno de historia que lleva a cabo Hannah Arendt tiene una motivación política. Para ella, el problema no reside en la propiedad o impropiedad, sino en la posibilidad de que los hombres puedan seguir actuando libremente en el mundo, algo que la metafísica de Heidegger no parecía permitir.

La posición de Schmitt tiene diferente punto de partida pero conduce a un destino similar. Decía en su *Glossarium*:

Por cierto, yo no cambié. Mi libertad hacia las ideas es ilimitada porque permanezco en contacto con mi centro inocupable, que no es una idea, sino un acontecimiento histórico: la encarnación del hijo de Dios. Para mí el cristianismo no es en primer lugar una doctrina, ni una moral, ni siquiera (discúlpenme) una religión. Es un acontecimiento histórico. (Schmitt, 1991: 283).

El hecho de que Schmitt valore el acontecimiento histórico de la encarnación por encima de cualquier idea nos hace pensar en que su teoría política ha de verse afectada por ello. Podemos analizarlo desde dos puntos de vista. En primer lugar, desde la asignación de Schmitt al corpus de pensadores en los que la filosofía política trasluce una teología política. En efecto, Schmitt es reconocido por la raigambre católica de su teoría política. El acontecimiento histórico de la encarnación se caracteriza por la revelación que lleva consigo. La teología política nacida de tal consideración lleva la libertad humana ante el asentimiento a la autoridad que revela. Es así como la filosofía política derivada hace del decisionismo el centro de la legitimidad política, dado el carácter revelador de la decisión instaurada. En segundo lugar, una lectura extrema podría hacernos pensar que Schmitt trata de "domar el acontecimiento" (Lazzarato, 2006: 230). El Estado y su soberanía son los términos de referencia de la teoría política de Schmitt: "el hecho de que el Estado sea una unidad y que sea justamente la que marca la pauta reposa sobre su carácter político" (Schmitt, 1998: 73). La soberanía del estado descansa para Schmitt en una "aterradora competencia" (1998: 75) como es la posibilidad de declarar la guerra. Schmitt funda su

teoría del Estado en la unidad que proporciona la declaración del enemigo, pero con ello, abre la puerta a domesticar lo impredecible (característica esencial del acontecimiento). Agamben (2003) se ha hecho eco de las posturas divergentes en torno al estado de excepción que tienen Schmitt y Benjamin. Para Schmitt es la decisión del Estado la que puede hacer de la excepción el fundamento del derecho:

Schmitt pretende dominar teóricamente el vacío político que el acontecimiento lleva consigo, considerando la decisión sobre el estado de excepción como inclusión del acontecimiento en el fundamento mismo del derecho. El estado de excepción y la decisión sobre este estado se convierten en lo propio de la acción política: es el “soberano quien debe decidir el estado de excepción” (Lazaratto, 2006: 230).

Hannah Arendt no podría estar de acuerdo con Schmitt por cuanto limita la virtualidad del acontecimiento a la decisión soberana<sup>101</sup>. Las posturas sobre el acontecimiento de Heidegger y Schmitt cierran el paso a libertad humana y la imprevisión que mana de ella. Sea el *Ereignis* de Heidegger o la decisión soberana de Schmitt, la libertad humana queda en suspenso. La impersonalidad de la fuerza del "evento apropiador" de Heidegger vacía las posibilidades de actuación de los seres humanos. Al querer eliminar la vieja distinción sujeto-objeto, Heidegger ha eliminado el sujeto. Schmitt, al dotar de poder constituyente la decisión sobre el acontecimiento, suprime la pluralidad constitutiva del mismo y su imprevisibilidad. En ambos casos, se ha eliminado la acción humana como fuente del acontecimiento.

b) El postestructuralismo y la centralidad del acontecimiento. El retorno del acontecimiento ha sido uno de los temas centrales de la filosofía realizada desde Heidegger y después de la destrucción llevada a cabo Derrida en un amplio abanico de posturas que conocemos como "postestructuralismo". Se trata, como decía Ricoeur en 1992, del "retorno del acontecimiento". Una vez que la ruptura del edificio metafísico ha dado al traste con las viejas pretensiones de unidad epistemológica y ontológica, el fin de la metafísica se ha preocupado por buscar los indicadores de la diferencia y es aquí donde

---

<sup>101</sup> Para ampliar la cuestión: Serrano Gómez, E. (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: La definición de lo político*. Medellín: Universidad de Antioquia.



aparece la relevancia del acontecimiento, como índice privilegiado. La filosofía de la diferencia de Deleuze-Guattari retoma la pregunta ontológica donde Heidegger la dejó:

Para entender el alcance ontológico de este punto de vista, hay que referirse una vez más a Deleuze, quien, al comentar la filosofía de la diferencia de Heidegger, retiene como fundamental “esta correspondencia de la diferencia y de la pregunta, de la diferencia ontológica y del ser de la pregunta” (Lazzarato, 2006: 182).

Deleuze (2002) hace de la diferencia el centro de un pensamiento multiforme, que trata de seguir varias sendas al mismo tiempo. La ruptura del edificio metafísico hace prácticamente imposible encontrar un carácter sistemático en su pensamiento. Deleuze visita una y otra vez los temas clásicos de la ontología desde el presupuesto de la ruptura de la unidad, haciendo notar lo problemático de la univocidad del ser (a pesar de mantenerla): “lo esencial de la univocidad no es que el ser se diga en un solo y mismo sentido. Es que se diga, en un solo y mismo sentido de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas” (Deleuze, 2002: 72). En su lectura de Spinoza, despliega una ontología antijerárquica capaz de dar cuenta de la diferente:

Lo que me parece impresionante en la ontología pura [spinoziana], es hasta qué punto repudia las jerarquías. (...) En el límite, es una especie de anarquía porque no existe ningún principio (*arkhé*) exterior y superior al ser. Hay una anarquía de los entes en el ser. Es la intuición básica de la ontología: todos los seres valen (Deleuze, 2008: 44).

En este contexto ontológico, Deleuze concibe el acontecimiento como una “línea de fuga”. Para el pensador francés, un acontecimiento se despliega desde su irrupción inicial hasta los sentidos que genera. El acontecimiento es, para Deleuze, el estallido de un devenir de fuerzas en el plano de la inmanencia donde aparecen dos facetas, la efectuación del mismo y el sentido que genera. El sentido del acontecimiento es, para Deleuze, el concepto, el cual expresa las, tensiones, fuerzas, variaciones e, incluso, límites del plano. Desde esta particular ontología, Deleuze abre al acontecimiento más allá de la historia. El acontecimiento es “un movimiento no histórico, es un devenir no histórico” (Deleuze y Guattari, 1993: 97). Por ello, aunque despliegue su ontología donde Heidegger lo dejó, va más allá de Heidegger, a quien considera aún en la línea del historicismo hegeliano, por asumir que “el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino” (Deleuze y Guattari, 1993: 96). Encontrábamos en Arendt la misma acusación contra Heidegger: su historicismo está en consonancia con el concepto moderno de historia.

La vía abierta por Deleuze-Guattari es así, punto de arranque para el planteamiento de una política del acontecimiento, invocada, también, como política de la diferencia. En *Políticas del acontecimiento* Maurizio Lazzarato (2006) se apoya en Deleuze y Guattari para reivindicar que el acontecimiento y la diferencia son el núcleo de las nuevas formas practicar la política. El sentido de esta política del acontecimiento parte de una crítica radical al bloque unitario en el que se desenvuelven el capitalismo y el socialismo. Lazzarato se apoya en Deleuze y en Bajtin para justificar la irrupción de lo nuevo y la pluralidad en la política, insistiendo en que Marx, en este sentido, no se aleja de Hegel. Frente a la lógica de la totalidad y lo universal Lazzarato reivindica la diferencia de Deleuze como una herramienta conceptual de base ontológica para justificar que la pluralidad y lo inesperado tienen cabida en lo político. Por ello, presenta la noción de acontecimiento como eje sobre la que bascular las alternativas a la "política de la totalidad" (Lazzarato, 2006: 37). Lazzarato se apoya, además, en James y recupera la figura de Gabriel Tarde para justificar que es posible fundamentar ontológicamente la pluralidad.

Arendt hace política del acontecimiento, pero no en la dirección apuntada por una lectura postestructuralista del mismo. Si el contraste con Heidegger y Schmitt nos ha llevado a descubrir la centralidad de la acción humana en Arendt, las políticas del acontecimiento previstas por Lazzarato nos hacen encontrar el contraste en la misma dirección: la libre acción de los hombres. Lazzarato termina por justificar dos cosas interrelacionadas en las que encontramos un notable disenso con la postura de Arendt. En primer lugar, la pluralidad ontológica en la que se apoya recupera las filosofías de la vida del siglo XIX:

Como Nietzsche, Tarde utiliza abundantemente la biología, la fisiología y la física de su época para intentar deshacer la filosofía del sujeto y la unidad del individuo, del cuerpo viviente, de la célula, del átomo, para hacer emerger, en cada caso, la multiplicidad que las constituye (Lazzarato, 2006: 76).

Pienso que este primer dato aleja definitivamente a Arendt de una posición postestructuralista. Es más, Arendt apunta en una dirección contraria. La distinción entre *Zoe* y *Bios*, con la que destaca la historia monumental de los griegos, así como la acerada crítica a la sociedad de laborantes del siglo XX excluye la posición biologicista de su

planteamiento. Por ello, la fundamentación de la libertad de los hombres en su carácter natalicio tiene una dimensión ontológica.

En segundo lugar, el acontecimiento como centro sobre el que hacer una filosofía de la diferencia tiene lugar por la conjunción de "fuerzas sociales y políticas que apuntan a la polifonía y la creación de nuevas posibilidades semánticas" (Lazzarato, 2006: 153), lo cual es concentrado en el término "agenciamiento". Guattari y Rolnik entienden por agenciamiento una "noción más amplia que la de estructura, sistema, forma, etc. Un agenciamiento incluye componentes heterogéneos, tanto de orden biológico como social, maquínico, gnoseológico, imaginario" (1986: 317). En Arendt, por el contrario, el acontecimiento tiene su origen en la acción libre de los agentes humanos. Una vez más, llama la atención la insistencia de Arendt por dotar de personalidad las acciones humanas. El hecho de que Arendt vincule la natalidad con la libertad y con la acción nos previene ante la caracterización de las acciones libres sin referencia a su origen humano. Lazzarato habla en algunas ocasiones de la "acción libre" (2006: 139, 144), pero en ninguno de los casos apela a su fundamentación ontológica. Da la impresión de que la acción libre estaría garantizada en cualquier circunstancia. El hecho de que Arendt tenga en cuenta cómo afectaron los totalitarismos a la libre disposición de los hombres hace de su política del acontecimiento una política de la pluralidad de los seres humanos.

Caso aparte merece la posición de Badiou (2003) para quien el acontecimiento es algo "impredecible, incalculable" y "está sujeto a la suerte" (2006: 46) y donde sí está presente la agencia de los seres humanos. En las cuatro modalidades del acontecimiento en Badiou aparece como trasfondo el agenciamiento humano: "la aparición, con Esquilo, de la tragedia teatral; la irrupción, con Galileo, de la física matemática; un encuentro amoroso que cambia toda una vida; la Revolución francesa de 1792" (2006: 46). En lo que posiblemente difieran Badiou y Arendt a propósito del acontecimiento es, precisamente en el acontecimiento político. La posición maoísta de Badiou y la posición liberal (con matices) de Arendt hacen que la pluralidad en torno al acontecimiento sea entendida de distinta manera. Para Badiou lo importante es la colectividad del agenciamiento político del acontecimiento. Así, declara:

Que el acontecimiento político sea colectivo prescribe que todos son militantes virtuales del pensamiento que procede sobre la base del acontecimiento. En tal sentido, la política es el único procedimiento de la verdad que no es sólo genérico en su resultado, sino también en la composición local de sus sujetos [...]. La política es imposible sin la declaración de que la gente, tomada indistintamente, es capaz de asumir el pensamiento que constituye al sujeto post-acontecimiento político. Esta declaración supone que un pensamiento político es topológicamente colectivo, lo que significa que no puede existir de otra forma que como el pensamiento de todos. (2005: 142).

Arendt es más restrictiva. Reconocemos en ella una asimetría entre la radical igualdad natalicia de los seres humanos y la excelencia que asume en relación con el juicio político y la acción (revolucionaria y constituyente). Al recorrer las páginas de *Sobre la Revolución* advertimos la distinción que asigna a los padres fundadores de la Revolución Americana y la aversión que muestra a lo social de la Revolución Francesa. Madison o Adams son elevados al rango que Aristóteles reservaba para el sabio. Como indica Dana Villa:

*she feels that not all opinions are worth sharing and not all speakers are fit to be heard. Political speech/action requires judgment (Aristotle's "excellence in deliberation"), integrity, impartiality, and a fierce commitment to the "public thing." As a result, the activity of politics has an irreducibly "elitist" dimension: only those of "authentically political talents" and public passion should be allowed to take up residence, so to speak, in the public realm* (Villa, 2006: 108).

El contraste de la postura con Badiou se suma así a la diferencia que descubrimos en relación con las políticas del acontecimiento de Heidegger, Schmitt y el postestructuralismo. Llegados a este punto, ya podemos describir la política del acontecimiento en Arendt. Lo hacemos siguiendo su misma senda: la de la brecha. La brecha entre pasado y futuro es, para Arendt, la ocasión para pensar el presente, una vez liberadas las tensiones del pasado y del futuro. Eso no quiere decir que el acontecimiento del pasado quede en suspenso. Más bien, la liberación de la tensión es la ocasión para mostrar las relaciones que se dan entre pasado y presente en torno al acontecimiento. Reunimos esas relaciones en torno a tres binomios: libertad – poder constituyente; lo nuevo y lo viejo; el sentido común y los mundos posibles.

#### i. Libertad - poder constituyente

La crítica y destrucción del concepto moderno de historia no es para Arendt un asunto orientado ideológicamente. “Arendt no estaba totalmente equivocada cuando ponía tan

cerca la democracia liberal y el marxismo, cual dos formaciones complementarias de un sólo dispositivo histórico” (Wellmer, 1998: 82). La crítica a la sociedad de laborantes de las modernas sociedades capitalistas y la crítica al núcleo duro de la filosofía de Marx tiene el mismo motivo: la falta de libertad.

La libertad humana es en Arendt el motor de los acontecimientos auténticamente políticos. “La coincidencia de la idea de libertad y la de «nuevo comienzo» o acontecimiento es capital para la comprensión de toda revolución moderna” (SR: 37). La libertad es, así, central y comienzo absoluto del espacio político. “La idea central de la Revolución Americana, la fundación de la libertad, esto es, la fundación de un cuerpo político que garantice el espacio en el que la libertad pueda aparecer” (SR: 181). Pero, al destacar los acontecimientos indiciarios de libertad (o su contraparte, como caso excepcional – totalitarismo -) Arendt no siempre expone su argumentación con la misma soltura que en el caso de la Revolución Americana. Es más, el problema que enfrenta la Revolución Francesa con la Revolución Americana deriva del carácter político de esta última. Por esta razón, Arendt desestimó la compasión o la piedad como instrumentos políticos.

El hecho de que trate de vincular un comienzo político absoluto y que este sea un acontecimiento fundador hace que “para Arendt, la *Constitutio libertatis* se identifica lisa y llanamente con el caso histórico de la constitución americana” (Negri, 2015: 48). Contrasta esta afirmación con otros ejemplos aportados por Arendt ofrece como los consejos revolucionarios de 1919 o los de 1956. La fenomenología de lo estrictamente político parece identificarse únicamente con la Revolución Americana y esto debido a su carácter constituyente. Sin embargo, considerando dicha revolución desde la lógica del acontecimiento encontramos una contradicción en el pensamiento de Arendt.

Arendt se enfrenta a la dinámica de relación entre la libertad del presente y la libertad que configuró el acontecimiento del pasado, destacando que, en política, hay que dejar abierta la puerta a que la libertad humana pueda dar lugar a cualquier revolución que cambie el *statu quo*. Sin embargo, también reconoce que el acontecimiento tiene el poder de

constituir un espacio de libertad pública:

el universalismo de una *posibilidad* humana -la posibilidad de constituir, dentro de condiciones históricas contingentes, un espacio de libertad pública, que no implica ninguna ley teleológica ni perspectiva escatológica y que no está garantizado por o tiene su fundamentación final en algún fundamento normativo (Wellmer, 1998: 82).

Estoy de acuerdo con Wellmer en que Arendt introduce tal espacio de libertad en las condiciones históricas y en que elimina la expectativa escatológica y la ley teleológica, pero no estoy tan de acuerdo en cuanto al fundamento normativo, teniendo en cuenta que las revoluciones se dan en un mundo compartido. Si un acontecimiento, como la Revolución Americana, muestra su carácter fundante, la república a que dio origen será el nuevo marco normativo para futuros ejercicio de libertad. De esta manera, los futuros acontecimientos en la república de los Estados Unidos estarán garantizados por el marco normativo del acontecimiento revolucionario. Nos encontramos ante la tensión entre el poder constituido (acontecimiento pasado) y el poder constituyente (potencialidad del nuevo acontecimiento). En la moción sobre la conciliación de las colonias, Burke apuntaba el 22 de marzo de 1775 que lo que motivaba la rebelión en las colonias era el espíritu de libertad:

a partir de estas seis fuentes principales: descendencia, forma (popular) de gobierno, religión en las provincias septentrionales y costumbres en las meridionales, educación, lejanía física respecto al centro de gobierno [imperial], a partir de todas estas causas ha ido creciendo un intrépido espíritu de libertad, que el incremento de la riqueza no ha hecho sino aumentar más aún (Burke, 1967: 94).

En *Sobre la Revolución*, Arendt se refiere a este espíritu de libertad, pero lo constriñe en sus repetidos *rappports*. Ella vincula la revolución con la constitución de un nuevo orden político, plasmado en la constitución de los Estados Unidos y articulado en torno al Tribunal Supremo. Es decir, Arendt considera el acontecimiento revolucionario como un acontecimiento fundador en el que se da el marco para el ejercicio de la libertad. Arendt cifró el ejercicio de libertad, previo a la revolución, en las relaciones comerciales y territoriales de los colonos. De igual manera se manifiesta Marienstrass (1988) para quien la apropiación del espacio había sido la práctica libertaria previa a la revolución, entendido tal libertad como libertad de “frontera” y haciendo de cada ciudadano un lugar de poder. En esta dirección el problema no solventado por Arendt es cómo conseguir que ese ciudadano siga siendo un lugar de poder. Evidentemente, su filosofía de la natalidad

así lo garantiza a nivel teórico, pero falta la articulación política.

La pregunta es si, como sugiere Antonio Negri (2015), Arendt se alinea con el espíritu antirradical de los años de la Guerra Fría tratando de domar la Revolución Americana. El colono, como lugar de poder, habría pasado a ser un efecto del poder, una vez constituida la república de los Estados Unidos. En palabras de Negri, la “crisis del acontecimiento” consiste en que:

Suponiendo que gobernar constitucionalmente signifique estructurar el campo de acción de los sujetos y admitiendo que de ser así el sujeto ya no es un elemento contrapuesto sino uno de los primeros efectos del poder, queda abierta no obstante la cuestión relativa a la consistencia de los dos polos, el constitucional y el subjetivo. Ahora el cristal está agrietado desde el principio (Negri, 2015: 238).

Negri está identificando, sin pretenderlo, el problema al interior de la política del acontecimiento de Hannah Arendt. El hecho de que Arendt ponga la revolución como ejemplo de acontecimiento, pero tenga que matizar después cómo articular el poder constituido hace que nos preguntemos si no habría sido más conveniente hablar de un poder constituyente permanente, aunque en esta ocasión nos encontremos con la imposibilidad práctica de su ejercicio universal. Al vincular poder constituyente y revolución Negri afirma:

De esta suerte, ¿qué significa poder constituyente, cuando su esencia no puede ser reducida al poder constituido, sino que debe ser comprendida en su productividad originaria? Significa sobre todo establecer una relación continua entre poder constituyente y revolución, una relación íntima y circular: de tal suerte que allí donde hay poder constituyente, hay revolución. Ni la revolución ni el poder constituyente tienen jamás punto final cuando están interiormente vinculados (Negri, 2015: 55).

¿Podría Arendt afirmar tal cosa? Desde la óptica de Arendt? ¿Se podría “constitucionalizar el devenir” como afirma Franco Berardi (2003: 7) En mi opinión, y desde la perspectiva fenomenológica con la que Arendt se acerca al acontecimiento, no sería posible. El acontecimiento como irrupción y novedad no quedaría garantizado desde un poder constituyente permanente. Pero al distinguir lo constituido de lo constituyente nos encontramos con la dificultad apuntada: ¿cómo garantizar la libertad de los recién llegados al mundo? ¿Cómo un acontecimiento (nuevo) se articula en un mundo dado (viejo) hecho de acontecimientos pretéritos?

## ii. Lo nuevo y lo viejo

Arendt advierte la tensión entre lo nuevo y lo viejo que todo acontecimiento trae consigo. Lo nuevo viene dado en la misma aparición del acontecimiento: “todo acontecimiento de la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones, sufrimientos y nuevas posibilidades, cuyo conjunto trasciende de la suma total de todas las intenciones y del significado de todos los orígenes” (EC: 389).

La metodología fenomenológica – aislamiento de las diferencias fenoménicas – se aplica no sólo para identificar el mal como tal, sino para dejar que lo nuevo pueda manifestarse y, así, pueda ser conocido. Lo que Arendt pretende es que el mundo pueda construirse de manera continua gracias a las nuevas aportaciones de cada generación. En el ensayo “La crisis de la educación” de 1958, señala que el fin de la educación consiste en preservar las posibilidades de transformación del mundo que cada nueva generación es capaz de realizar. Se trata de un artículo muy crítico con las corrientes pedagógicas e igualatorias de su tiempo, porque, a su juicio, no tenían en cuenta la distinción de cada ser humano – libertad –, y con ello minaban las posibilidades mundanas de su realización. El problema es, no obstante, un asunto político. Decía Arendt: “En los Estados Unidos, uno de sus aspectos más característicos y sugestivos es la crisis recurrente de la educación, que, al menos a lo largo del último decenio, se ha convertido en un problema político de primera magnitud” (EPF: 185). El problema político consiste en la articulación de un mundo viejo con la novedad que traen los recién llegados a él. Es decir, la educación ha de presentar un mundo viejo a las nuevas generaciones, las cuales serán las responsables de su transformación. En este sentido la educación conlleva una responsabilidad política en tres aspectos:

- a) Educación y aprendizaje son diferentes. La educación ha de tener un fin: que los educandos puedan ingresar al mundo. Arendt destaca el hecho de que el aprendizaje se enfoque a la adquisición de habilidades y no al conocimiento del mundo, objeto específico de la educación. De esta manera, aunque el aprendizaje pueda durar toda la vida, la educación tiene un fin: la entrada de los educandos en el mundo.
- b) La educación conlleva una “responsabilidad representativa”. La responsabilidad



consiste en la presentación de una imagen del mundo que pueda ser referenciada por las nuevas generaciones. Por ello, cuando Arendt critica las tendencias igualatorias de las corrientes pedagógicas lo hace en un sentido político: ello conduce a la anulación de la autoridad. Es la autoridad, la encargada de preservar la imagen del mundo que se ofrece a las nuevas generaciones. La autoridad es el puente entre lo viejo y lo nuevo.

- c) La distinción y conservación. Precisamente por estas características la educación, en un sentido político, ha de conservar las posibilidades de transformación que traen los recién llegados, garantizando que puedan distinguirse. Por ello, Arendt repudia vehementemente tanto la sociedad de masas como la nivelación igualatoria de las corrientes pedagógicas. Si la natalidad es una estructura ontológica de cada ser humano y es la raíz de la distinción de cada uno de nosotros, la educación habrá de preservar y facilitar la distinción.

La tensión entre lo nuevo y lo viejo, nos hace preguntarnos por el carácter conservador y/o revolucionario de la política del acontecimiento. ¿Se trata de una ruptura radical con todo lo anterior? Según Wellmer:

En un sentido filosófico, es radical la reinterpretación de Arendt de la historia de las revoluciones modernas y su crítica al olvido de la libertad y de lo político por parte de la tradición liberal-democrática: Arendt adjudica a sus contemporáneos la capacidad de un rompimiento radical respecto de las categorías centrales en las que las sociedades modernas se han articulado políticamente (Wellmer, 1998: 70).

Desde “La crisis de la educación” no podríamos sostener la interpretación de Wellmer. El rompimiento de Arendt no podría serlo en relación con la representación del mundo. Por ello, hay autores que prefieren alinear a Arendt con cierto conservadurismo – “revolución conservadora” (Hunziker, 2015) –. La tensión nuevo – viejo es, en Arendt, la tensión la interior de la política y la historia. Si el mundo se construye y se transforma gracias a las acciones de los seres humanos, algunas de estas acciones pasan a formar parte del paisaje histórico en virtud de un significado que nos permite comprender el mundo. Son estas acciones las que se convierten en acontecimiento. Desde el mundo, contemplamos su relevancia como expresión de la libertad humana – dimensión política –. Desde la historia, descubrimos su significado: “tarea del historiador es detectar esto *nuevo* inesperado, con todas sus implicaciones, en cualquier período dado y poner de relieve todo el poder de su significado” (EC: 389). Sin embargo, para que tales acciones

puedan tener lugar es necesario garantizar dos cosas: la representación de un mundo viejo al que llegan los recién llegados y la distinción natalicia con que éstos pueden transformar ese mundo viejo. Por ello, Arendt afirmaba

Precisamente por lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación (EPF: 204).

Esta tensión entre lo nuevo y lo viejo, nos conduce al último de los puntos de la política del acontecimiento en Hannah Arendt. La tensión en torno a un mundo viejo y la irrupción de lo nuevo, que implica el acontecimiento, hace del mundo el asunto político fundamental.

### iii. El sentido común y los mundos posibles

El problema del mundo es de vital importancia para comprender el alcance de la intención de Arendt. Que el mundo sea un desierto es la mayor desgracia que el ser humano podría soportar, políticamente hablando. En el epílogo del concepto de historia afirma:

en la situación de radical alienación del mundo no son concebibles para nada ni la historia ni la naturaleza. Esta doble pérdida del mundo – la pérdida de la naturaleza y la del artificio humano en el sentido más amplio, que incluye toda la historia – dejó tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que a la vez los relacionara y separase viven en una separación desesperadamente solitaria o se ven comprimidos en una masa porque una sociedad de masas no es sino esa clase de vida organizada que se establece, de modo automático, entre los seres humanos que aún están relacionados entre sí pero han perdido el mundo que había sido común a todos ellos (EPF: 100).

Recuperar el mundo común ha sido desde el principio la intención originaria de Arendt. La crítica a Heidegger y la destrucción del concepto moderno de historia apuntan en esa dirección. ¿Es posible hacerlo?

El mundo común al que Arendt se refiere es aquella entidad ordinaria a la cual podemos referir nuestros sentidos particulares unificados como sentido común. La posibilidad de que podamos referirnos a las mismas cosas es algo fundamental para que nuestros sentidos de realidad tenga en cuenta el mismo escenario. Arendt no entra en cuestiones

lingüísticas, tales como la referencialidad o el sentido de las palabras (presupuesto, no obstante, de cualquier filosofía del sentido común). Ella se nutre de la filosofía del *common sense* en su acepción más sencilla, como queda reflejado en su *Diario Filosófico*. Pero es este *common sense* la oportunidad para que se dé la política en su sentido originario. La política del acontecimiento se enraíza en la identificación de los acontecimientos relevantes y en su consideración como ejemplares. Fenomenología (identificación) y juicio (ejemplaridad) hacen que el sentido común pueda añadir nuevos referentes con los que dotar al mundo. La cuestión crucial es la siguiente: si el mundo común ha sido destruido y el sentido común ha sido desterrado ¿es posible recuperarlo? ¿no habría más bien que construirlo de nuevo?

Arendt se debate entre ambas posturas, aunque sean prácticamente irreconciliables. En los textos más cercanos al totalitarismo afirma de manera contundente que el mundo común ha sido destruido y que la tradición se ha roto. Sin embargo, hasta donde llegan mis lecturas, jamás se encuentra una afirmación que considere que hay que empezar el mundo desde cero, a pesar de hablar de *tiempos de oscuridad*. Más bien, como afirma en *La Condición Humana*, vivimos en un mundo compartido dotado de los objetos de uso (trabajo) y las instituciones humanas (acción):

...el mundo en que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo, como en el caso de los objetos fabricados, que se ocupa de él, como en el caso de la tierra cultivada, que lo estableció mediante la organización, como en el caso del cuerpo político (CH: 37).

El problema consiste más bien en hacer frente al problema de los totalitarismos, tal como nos indica Serrano de Haro: “La pretensión ideológica de los totalitarismos perseguía refundar las condiciones estructurales del mundo de la vida y del mundo de la Historia” (2008: 303).

Es esa pretensión sistémica de las ideologías el problema más grave para considerar el mundo desde el sentido común. La política del acontecimiento de Arendt rompe, precisamente, el carácter totalizador de la ideología. La irrupción del acontecimiento atenta directamente contra la deducción lógica de la misma trayendo lo inesperado e imprevisible al centro de la arena política. Arendt pone en la identificación del

acontecimiento las posibilidades de que podamos hablar de un mundo común. El carácter público de lo que es reconocido por todos permite identificar, por ejemplo, el “bonapartismo” (CFPK: 153) o en el caso propio de Arendt, el “totalitarismo”. Arendt podría estar de acuerdo con el siguiente texto (a excepción de la pluralidad de mundos):

la creación y la efectuación de mundos no son entonces reducibles a la concepción y a la producción de cosas materiales, ya que conciernen primeramente al sentir, y sin embargo tampoco son ya asimilables a la elaboración y la difusión de una “ideología”, ya que las modificaciones de las maneras de sentir no nos ocultan el mundo “real”, sino que lo constituyen (Lazzarato, 2006: 59).

Efectivamente, para Arendt el mundo no se reduce a la producción de cosas materiales. Sin embargo, no podría entenderse sin ellas. Tampoco se constriñe a una ideología, sino que permite la aparición de lo nuevo. Así, el mundo se va construyendo con la referencia a aquellos ejemplares que permitan vincular experiencias particulares. En el caso de Napoleón: “La validez de este ejemplo se limitará a aquellos que tuvieron una experiencia personal de Napoleón, ya sea como contemporáneos o como herederos de esa tradición histórica particular” (CFPK: 153).

Arendt combina la pluralidad de experiencias y acontecimientos con un mismo mundo común al que poder referirlos. Así la narración de varias historias y perspectivas y la pluralidad de juicios nos remiten de nuevo a la realidad y recuperamos la referencia de nuestros sentidos a un mismo mundo. Estas historias tienen su origen en la facultad humana más política que existe: la libertad. No podemos olvidar que el final de los *Orígenes* Arendt apela a la libertad en el siguiente sentido: “El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre” (OT: 383). Así, reconocer el mundo común desde la pluralidad humana no es sino aceptar la estructura mundana de los hombres. Pero a pesar de la pluralidad constitutiva, el mundo para Arendt es uno, es el mundo de los hombres. El sentido político de tal mundo impide que Arendt hable de la proliferación de mundos posibles. Los presupuestos arendtiados son los de la filosofía del *common sense* y la filosofía fenomenológica del mundo en el giro hermenéutico de Husserl a Heidegger. El mundo de Arendt corresponde, por ello, a una filosofía de la finitud. Cuando Deleuze presenta su matriz rizomática para la consideración del

acontecimiento, tiene en cuenta la filosofía del pliegue de Leibniz, la cual conlleva como presupuesto una filosofía de lo infinito (Deleuze, 1989). Por ello, las políticas del acontecimiento apoyadas en la filosofía de Deleuze y la política del acontecimiento de Arendt no podrían coincidir en la consideración del mundo. El viejo mundo de los hombres nunca es caduco para Arendt, ya que se ha construido desde las experiencias de la humanidad y, a pesar de las pretensiones impositivas y niveladoras, la natalidad como categoría ontológica permite que el mundo sea constantemente renovado.

#### 4.3. ¿Hermenéutica política o tipología histórica?

En este último apartado pretendo relacionar el problema fundamental en torno al acontecimiento arendtiano con uno de los aspectos cruciales de la fenomenología. Las tensiones que se dan en la filosofía de Arendt entre pensamiento y juicio, contemplación y acción, y la consideración de los acontecimientos como novedades y/o ejemplares de juicio reproducen la tensión fenomenológica entre hermenéutica y tipología. No sé si el problema es insoluble, pero reconozco que la matriz fenomenológica del pensamiento de Arendt hace que lleve a la historia y la política un asunto especialmente fenomenológico.

Para comenzar situemos el acontecimiento desde el punto de vista fenomenológico. Jean-Luc Marion en *Siendo dado* (2008a) caracteriza el evento o acontecimiento desde tres aspectos: irrepetible, incausado, impredecible. El acontecimiento, no previsto, se caracteriza por el arribo con que adviene a nosotros. Según Vinolo el acontecimiento se presenta como “un rayo que se da en un cielo azul” (2018: 85). De esta manera el carácter incausado del acontecimiento elimina cualquier interferencia del sujeto. Marion distingue entre arribo y llegada. La llegada es algo previsto por el sujeto: “el objeto procede de la visión que lo prevé, en cuanto su esencia, su posibilidad (lógica o trascendental) son conocidas antes de su existencia y la permiten; [...]” (Marion, 2010b: 288). El arribo, sin embargo excede la temporalidad que lo precede, no permite ser capturado por previas categorizaciones. El arribo no permite ser condicionado. Por ello, añade Marion: “[...]. El evento parece desapareciendo, puesto que no se hace visible sino “con” y por lo tanto “después” de su surgimiento: [...]” (2010b: 289). También Arendt reservaba para el acontecimiento el significado del “después”. El acento en el arribo y la exclusión de la

preeminencia del sujeto se inscriben en la fenomenología de la donación. Marion renuncia a la posible constitución de objetos y apuesta por la donación de fenómenos, de tal manera que puede decir que lo que se da “instituye al adonado” (Marion, 2001: 54).

Hablar del acontecimiento como fenómeno en Marion implica hacer una pequeña aclaración. Marion distingue cuatro tipos de fenómenos. a) El fenómeno “pobre” (objetos lógicos y matemáticos) se da casi únicamente en la categoría del concepto. Son pobres en intuición. b) Los fenómenos de “derecho común” son los objetos contruidos por las ciencias naturales y físicas. Se trata de fenómenos contruidos en función de un concepto. Por eso no hay novedad ni imprevisibilidad. El producto se conoce antes de ser mostrado. En ellos hay una mayor intuición que en los fenómenos pobres, pero la donación se ve perjudicada por el conocimiento previo del objeto. c) Fenómenos “saturados”. Son aquellos en los que la intuición desborda el concepto. Dice Marion que “la donación no solamente inviste por completo la manifestación, sino que también la sobrepasa y modifica sus características comunes” (2008a: 366). El fenómeno saturado no sigue el esquema cartesiano de la construcción del objeto. La primacía y la iniciativa han pasado del sujeto al fenómeno. Por ello, en la fenomenología de la donación ya no se habla de sujeto, sino del “adonado”. Y aquí es donde Marion pretende continuar más allá de la metafísica: “lo que la metafísica descarta como una excepción (la paradoja saturada), la fenomenología lo adopta aquí como su norma -todo fenómeno se muestra en la medida (o en la desmedida) en que se da” (2008b: 368). Marion parte de Kant para indicar las categorías que se ven saturadas por ciertos fenómenos. Así distingue cuatro tipos de saturación (cantidad, cualidad, relación, modalidad) identificando cuatro tipos de fenómenos saturados: acontecimiento, ídolo, carne, ícono). De esta manera el acontecimiento es el fenómeno que satura la categoría de la cantidad. Añade, además, Marion la existencia de fenómenos que desbordan las cuatro categorías. Llegamos así al cuarto tipo de fenómenos: d) son aquellos fenómenos conocidos como “revelación”.

Decir que el acontecimiento es un “fenómeno saturado” nos lleva al núcleo del problema apuntado al principio. ¿Qué es la saturación: hermenéutica o tipología? La respuesta la encontramos en la propia evolución del pensamiento de Marion. El pensador francés simplifica la clasificación de fenómenos de *Siendo dado* presentando el núcleo del

problema en un fragmento de *Certitudes Negativas*: “De manera que los fenómenos se manifiestan según su distinción entre objetos (cuya fenomenicidad se limita a las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia) y eventos (cuya fenomenicidad no conoce límite alguno, salvo el del mostrarse por sí mismo)” (Marion, 2010b: 276). Por eso, aunque los fenómenos saturados, en principio puedan parecer escasos, existe la posibilidad de que la hermenéutica “le podría aplicar, el Sujeto, a cualquiera (o a casi cualquiera, este es todo el problema) de los fenómenos. Así muy lejos de que se den fenómenos saturados, podrías recibir cualquier fenómeno como un fenómeno saturado” (Vinolo, 2018: 107). Es lo que Marion reconoce como “banalidad de la saturación” (Marion, 2005). Eso significa que: “Todo puede convertirse en un fenómeno saturado siempre y cuando la manera según la cual se da no se limite, tal como nos lo impone la cotidianidad del mundo técnico, a la objetividad unívoca.” (Marion, 2012: 151). La saturación como hermenéutica implica reconocer que en la percepción (que puede ser objetual o saturada) se opta por no imponer significación alguna al fenómeno percibido. Es percepción saturada, la cual conlleva dejar que la donación pueda darse a la intuición sin restricciones. Por el contrario, la percepción objetual trata de limitar la intuición “puesto que sometemos inmediatamente lo que aparece a un signo (y, por ende, a un sentido, a una significación)” (Vinolo, 2018: 109).

Marion admite que los fenómenos pueden ser recibidos como saturados bajo las modalidades del evento, el ídolo y la carne. Sin embargo, en la modalidad del ícono se aleja de la saturación como hermenéutica y parece afianzar la tipología del fenómeno. En el ícono se pone en juego la contra-intencionalidad de la mirada del otro. Es decir, no puedo dejar de identificar al otro. En este sentido, el otro me impone éticamente su significación como Otro. “Aquí vemos que, sobre el caso preciso del ícono, Marion retrocede en la hermenéutica para regresar a tipologías fenomenales” (Vinolo, 2018: 113).

En Arendt asistimos a la misma tensión en relación con el acontecimiento. Mi lectura de la situación es que Arendt comenzó la indagación sobre el totalitarismo movida por motivos hermenéuticos. En este sentido, nos encontraríamos con la mirada fenomenológica tratando de dejar al margen el concepto. Por eso en un primer momento, Arendt rechaza la contemplación y apuesta por una hermenéutica continuada:

Comprender no tiene fin y no puede por tanto producir resultados definitivos. Comprender es el modo específicamente humano de estar vivo; pues toda persona individual necesita reconciliarse con un mundo al que nació como un extraño, y en el cual, en razón de la unicidad de su persona, sigue siendo por siempre un extraño. La comprensión comienza con el nacimiento y acaba con la muerte (EC: 372).

No es de extrañar la coincidencia con Marion en el carácter infinito de la hermenéutica. En *Siendo dado*, la hermenéutica es “[...] una hermenéutica sin fin en el tiempo: [...]” (Marion, 2008a: 370). La fenomenología de la donación, cuando entiende la saturación como hermenéutica y no impone ninguna condición al fenómeno, ha de aceptar que el proceso de significación no termine nunca. En su versión más pura, Arendt entiende así la comprensión. De hecho al final de su vida reconocía que todo lo que había escrito era provisional.

Sin embargo, al transitar por el juicio kantiano y tratar de apresar los acontecimientos en su propio significado Arendt sucumbe por momentos a la tentación de imponer un significado, como vimos en el caso del bonapartismo. De esta manera descubrimos en Arendt una fenomenología como hermenéutica en los primeros compases (sobre todo en “Comprensión y política”) y una fenomenología más próxima a la tipología al final de su vida (muy claro en las “Conferencias sobre la filosofía política de Kant”). La primera teoría del juicio, intentaba liberar las posibilidades de la acción en relación con el mundo (hermenéutica). La segunda teoría del juicio, ligada a la particular lectura de Kant, procura caracterizar los acontecimientos históricos de acuerdo a sus posibilidades narrativas. El hecho de pretender asignar una especie de significado al acontecimiento acerca su postura a la de la tipología, según apreciamos en relación a Weber y Kant. Los ejemplares de juicio se alinean así con el ejercicio objetivante, más propio de la tipología.

Para Marion había un motivo fundamental para no perder de vista la tipología: los crímenes del nazismo. El crimen por excelencia, el asesinato, implicaba reconocer el rostro del Otro, reconocerlo como tal, incluso para poder asesinarlo. Hoy en día nadie duda de que los nazis sabían que estaban matando seres humanos. “El simple hecho que hayan querido borrar o justificar sus acciones es la prueba que veían la contra-intencionalidad sobre los rostros que mataron” (Vinolo, 2018: 113). La tipología arranca allí donde los hombres no pueden ser eliminados, donde la humanidad no puede ser



instrumentalizada. Tal vez encontramos en Arendt la misma motivación. La incursión en la hermenéutica no podría darse indefinidamente si en algún momento deja de considerar la singularidad del rostro del otro y el mundo común que compartimos. La tensión entre hermenéutica y tipología en el pensamiento de Arendt se mantuvo en toda su trayectoria y resulta sorprendente y aleccionador el hecho de que el paralelismo con Marion pueda llegar, incluso a los motivos por los que dicha tensión parece no resolverse. Concluimos, precisamente, con la vinculación que Arendt establece entre hermenéutica (comprensión), tipología (significado) y reconciliación con el mundo: “El resultado del comprender es el significado, que nosotros engendramos en el proceso mismo de vivir en tanto en cuanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y sufrimos” (EC: 373).

\* \* \* \*

A lo largo de este capítulo he tratado de mostrar que Arendt cifra en el acontecimiento la renovación de la historia, el juicio y la política. Nos hemos encontrado con dos cuestiones clave: fenomenología y libertad. La fenomenología, a la cual retorna en los últimos años de su vida, opera como un marco justificativo de su posición post-metafísica. No se trata de una fenomenología de la conciencia, sino de la fenomenología de la aparición. Gracias a esta posición, Arendt es capaz de destacar el acontecimiento sin referencia a un proceso y señalar las acciones libres de los hombres en el tiempo. La libertad de los seres humanos actúa como una frontera, una frontera que impide burlar la dignidad del hombre en aras de una idea (Totalitarismos), el ser (Heidegger), la soberanía (Schmitt) o el progreso (Kant). Por eso, la política del acontecimiento de Arendt no se pliega al pensamiento biologicista y la tensión entre hermenéutica y tipología muestra que el mundo común y compartido es el campo finito de las libres acciones de los hombres.

# Conclusiones

---

## **Conclusión general**

Arendt destruye el concepto moderno de historia porque lo vincula con las atrocidades de los regímenes totalitarios. Sin embargo, logra su empresa sólo a medias. El centro de su ataque es la dimensión contemplativa del moderno concepto de historia, porque, advierte, puede convertirse en una meta a implementar, tal como ocurre en el terror totalitario. Pero este certero ataque es también su debilidad, ya que ella no logra desembarazarse de la dimensión contemplativa. Además, Arendt traslada a la historia, el juicio y la política la tensión fenomenológica entre tipología y hermenéutica, ya que su pensamiento no abandonó la matriz fenomenológica en la que fue educada.

En lo que sigue desarrollo las implicaciones de esta conclusión general haciendo notar los resultados específicos de este trabajo.

## Conclusiones específicas

1. Arendt destruye el concepto moderno de historia y tal destrucción tiene un sentido mundano. El análisis arendtiano parte de dos premisas, a saber, que el terror totalitario ha destruido el mundo común de los hombres y que el totalitarismo se nutre del concepto moderno de historia. La primera premisa apunta a las consecuencias políticas de los totalitarismos: las tendencias igualatorias y la homogeneización de la política de masas anulan la capacidad de distinción de los seres humanos, lo cual va en contra de la construcción de un mundo común. El mundo, políticamente hablando, es para Arendt una conjunción de perspectivas y una interacción plural. En el mundo se ponen en juego la distinción y la pluralidad de los hombres y tal puesta en juego tiene lugar como un ejercicio performativo de afirmación de la propia identidad. En las sociedades de masa, demandadas primero y moldeadas después por los totalitarismos, tal mundo plural no tiene cabida. La segunda premisa indica que estas tendencias igualatorias parten del concepto moderno de historia, el cual elimina la verdad del momento en aras de la verdad final de la historia. Este concepto moderno de historia reserva para la totalidad del proceso el significado de los acontecimientos particulares. Cuando los totalitarismos pretenden “producir” tal significado mediante la unión de Naturaleza e Historia están llevando a la práctica lo que hasta entonces sólo era un concepto.

La destrucción del concepto de historia tiene en Arendt una dimensión práctica, según la cual, el mundo común, anulado por la política totalitaria, podría ser recuperado en virtud del significado particular de los acontecimientos. El sentido mundano de la destrucción del concepto moderno de historia tiene lugar desde la valoración de los acontecimientos singulares, cuyo origen se encuentra en la pluralidad de los seres humanos.

2. Arendt convierte el juicio en un ejercicio performativo. La exclusión de la finalidad de la praxis es llevada al interior de la contemplación de los acontecimientos, de tal manera que el único criterio para la consideración de un acontecimiento es el placer desinteresado que produce. El segundo modelo del juicio arendtiano no tiene como finalidad provocar la acción política. La pregunta es si Arendt no vuelve a la misma tradición que dice haberse roto, haciendo del juicio reflexionante un nuevo ejercicio contemplativo al estilo de Platón: “En el contexto de la Revolución francesa a Kant le

parecía que la perspectiva del espectador era portadora del sentido último del acontecimiento, aunque no pudiera extraerse de ella ninguna máxima para la acción” (CFPK: 99)

3. En Arendt se produce un desplazamiento del juicio: de la política a la historia. El primer modelo de juicio está ligado a la acción, ya que Arendt busca en un primer momento la reconciliación con el mundo. Esta reconciliación tiene por objeto que los seres humanos puedan seguir actuando en un mundo donde las atrocidades han sido posibles. Por eso, el primer modelo de juicio efectúa la comprensión en un sentido político. Sin embargo, Arendt plantea un segundo modelo de juicio, ligado al contemplador, donde la comprensión busca explicitar el significado de los acontecimientos del pasado. Se trata de un significado político, pero el juicio no trata de abrir con urgencia espacios de acción política; no hay intención de ayudar al actor a proseguir con su acción. Por ello, es un juicio histórico. El primer modelo está ligado al actor y el segundo al espectador.

Estos dos modelos de juicio y sus lugares de ejercicio (política – historia) están comprometidos por la destrucción del moderno concepto de historia porque Arendt no puede consentir que el juicio histórico sea desligado de la singularidad del acontecimiento. El juicio histórico no es en Arendt el juicio de la Historia. Para Arendt la verdad del acontecimiento singular no puede ser supeditada al sentido del proceso total. Por eso, la búsqueda de ubicación del segundo modelo de juicio se acompaña por la destrucción del concepto moderno de historia.

4. La destrucción del concepto moderno de historia pone de relieve la centralidad del acontecimiento. Se trata de una centralidad ontológica y política. Ontológicamente el acontecimiento revela el ser. El acontecimiento se da como lo que aparece en el mundo y, teniendo en cuenta que Arendt se adscribe a la corriente que correlaciona ser y apariencia, el acontecimiento es así ontológicamente suficiente. En el pensamiento de Arendt esto es fundamental para garantizar que el segundo modelo de juicio pueda asentarse en la individualidad del acontecimiento. Su verdad no depende de algo “ontológicamente superior”. Además, el acontecimiento es políticamente central por su

origen. Las acciones de los hombres son eminentemente políticas (cada vez que ellos actúan por mor de la misma acción) y son estas acciones las que se convierten en acontecimientos.

El acontecimiento deja la puerta abierta para que la política, el juicio y la historia tengan lugar en el mundo una vez que el fenómeno totalitario ha explicitado la monstruosidad de la política del terror. La fusión de Naturaleza e Historia de los totalitarismos terminaba con las posibilidades de la política (anegando la libertad humana), el juicio (destruyendo los patrones de comprensión) y la historia (haciendo que la necesidad dicte el sentido del curso de la historia). Frente a ello, el acontecimiento se eleva como la categoría central de recuperación de la política, el juicio y la historia.

A pesar de esta centralidad, Arendt deja sin solucionar “qué” hace que un acontecimiento tenga que ser considerado como tal. Si tanto los acontecimientos en los que se pone en juego la libertad (revoluciones) como aquellos en que ésta es destruida (totalitarismo) son acontecimientos por igual, ¿qué hace que tengamos que preferir unos a otros? ¿La grandeza o el terror? Es más, hay una pregunta no suficientemente esclarecida por Arendt, la pregunta fenomenológica por excelencia ¿qué hace que algo sea un acontecimiento?

5. El problema en torno al acontecimiento manifiesta la raigambre fenomenológica del pensamiento de Arendt, quien convierte la tensión fenomenológica entre “tipología” y “hermenéutica” en un problema histórico y político. Dicha tensión fenomenológica es la que existe entre el fenómeno dado y el sujeto. Hablamos de hermenéutica cuando el sujeto no trata de imponer categorías previas al fenómeno que aparece y tipología si el sujeto sucumbe a la tentación de imponer un significado al fenómeno que se da. En el primer modelo del juicio arendtiano ella habría estado más cerca de la hermenéutica mientras que en el segundo modelo, a la luz de la filosofía de Kant, habría tratado de descubrir una tipología de los acontecimientos dados (ejemplares).

En mi opinión, se trata del hasta ahora insoluble problema fenomenológico en torno a la relación entre sujeto y fenómeno. Arendt da pasos hacia la hermenéutica cuando repudia el principio de causalidad, tratando que los acontecimientos hablen sin imponerles categorías previas. Sin embargo, a medida que se interna en el acontecimiento, con la

intención de descubrir ciertos patrones de significado, cierra la vía hermenéutica en la que se había iniciado.

6. Reconozco una dependencia y paralelismo con Heidegger en el método destructivo que Arendt aplica al concepto moderno de historia. Heidegger había aplicado el método destructivo a la historia de la metafísica occidental; Arendt lo aplica al concepto moderno de historia. Heidegger tenía por objeto revelar el olvido de la metafísica, esto es la diferencia ontológica y la correlación del pensar con el ser. Arendt rescata la singularidad del acontecimiento y el significado de las acciones políticas.

Aunque Heidegger a partir de la *Kehre* presenta una evolución respecto al planteamiento original, en Arendt late una profunda deuda con su maestro en torno al concepto de destrucción de los años previos a *Ser y Tiempo*. Las nociones de “desmontaje” (*Abbau*), “regresión deconstructiva” (*Abbauender Rückgang*) y “destrucción” (*Destruktion*) nutren el método con el que Arendt aborda las cuestiones históricas. A veces lamentamos que Arendt no sea más explícita ni ordenada en el estudio de estas cuestiones. Si tuviéramos que elegir un símil podríamos hablar de un rompecabezas del que Arendt va despegando las piezas para evidenciar lo que esconde debajo. Esto lo realiza en ocasiones diversas y sin orden preestablecido. Así encontramos labores de desmontaje en torno a la metafísica moderna o la secularización, las cuales aparecen dispersas a lo largo de los años. Arendt profundiza en algunos asuntos (la ruptura ser-pensar), pero, en ocasiones, también abandona pistas abiertas (el chantaje político del infierno). Arendt no es metódica en la aplicación de la destrucción y, sin embargo, es constante en su empleo.

7. Es importante reconocer la actualidad de Arendt en relación con el debate contemporáneo en torno a la historicidad. Debido a que las formas de relación con el pasado y su representación varían en cada cultura, el uso indiscriminado del plural “historicidades” (Stewart, 2016) ha provocado una notable confusión en torno a esta cuestión. La antropología de la historia parte de esta constatación y realiza un análisis comparativo. En este sentido, el historicismo como versión estrecha de la llamada historicidad “occidental” juega un importante rol, ya que desde la antropología se destaca la postura unilateral de quienes conciben una única historia y una representación unívoca

del pasado. Arendt, al proceder desmontando el concepto moderno de historia realiza un análisis de su génesis y perplejidades, algo no siempre tenido en cuenta por los antropólogos, más interesados en presentar una descripción del historicismo que en descubrir las ambigüedades del moderno concepto de historia. De hecho, si rastreamos la cuestión nos daremos cuenta de que no existe un consenso sobre lo que los autores llaman historicidad occidental. La lectura de Arendt en este tema se hace ineludible. La precisión de su análisis, las relaciones que establece y, sobre todo, la dinámica de inversiones que descubre, hacen que el desmontaje del concepto moderno de historia sea una guía obligada para quienes deseen conocer en profundidad cómo se constituye la historicidad occidental.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Hannah Arendt

- (1929) *Der Liebesbegriff bei Agustin*, Springer, Berlin (*El concepto de amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid 2001).
- (1951) *The Origins of Totalitarianism*, Hartcourt Brace Jovanovich, Nueva York (*Los Orígenes del Totalitismo*, Taurus, Madrid 1998).
- (1958) *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago (*La Condición humana*, Paidós, Barcelona 1993).
- (1958) *Rahel Varnhagen*, Hartcourt Brace Jovanovich, Nueva York (*Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Lumen, Barcelona 2000).
- (1961) *Between Past and Future*, Viking Press, Nueva York (*Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona 1996).
- (1963) *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, Viking Press, Nueva York (*Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona 1999).
- (1963) *On Revolution*, Viking Press, Nueva York (*Sobre la Revolución*, Alianza, Madrid 1988).
- (1968) *Men in Dark Times*, Hartcourt Brace Jovanovich, Nueva York (*Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona 2001).
- (1970) *On Violence*, Hartcourt Brace Jovanovich, Nueva York (*Sobre la violencia*, Alianza, Madrid 2005).
- (1972) *Crisis of Republic*, Hartcourt Brace Jovanovich, Nueva York (*Crisis de la República*, Taurus, Madrid 1998).
- (1976) *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (*La tradición oculta*, Paidós, Barcelona 2004).
- (1978) *The Jew as Pariah*, Grove Press, Nueva York (*Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 2005).
- (1978) *The Life of Mind* (2 vol.) Hartcourt Brace Jovanovich, Nueva York (*La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002).

### Compilaciones

- (2010). *Lo que quiero es comprender*. Madrid: Trotta
- (2009). *Escritos judíos*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 700 pp. [Trad. de E. Cañas, M. Candel, R. Sala Carbó y V. Gómez Ibáñez]



- (2008). *La Promesa de la Política*, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós 2008. 241 pp. [Trad. de E. Cañas y F. Birulés]
- (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid: Encuentro [trad. Marina López y Agustín Serrano de Haro].
- (2007). *Responsabilidad y juicio*, Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós. [Trad. De M. Candel -a excepción de 237, trad. De Fina Birulés-]
- (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid: Caparrós, 554 p. [Trad. De Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y G. Larrañaga Algárate. Presentación de Agustín Serrano de Haro]
- (2000). *Tres escritos en tiempo de guerra*, Barcelona: Bellaterra, 103 pp. [Trad. de Tintoré Fernández. Introd. y coord. de A. Masó]
- (1997). *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao: Besatari, 81 pp. [Trad. de E. Martínez Rubio]
- (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

### **Bibliografía Secundaria**

- Adorno, T. y Benjamin, W. (1999). *The Complete Correspondence, 1928-1940*, Cambridge: Harvard University Press,
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Akal.
- Adorno, T. (1991). "Introduction to Benjamin's *Schriften*", en: G. Smith (ed.). *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*, Cambridge MA: The MIT Press.
- Adrián Escudero, J. (2008). *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Adrián Escudero, J. (2003) "Aclaraciones terminológicas en torno al informe Natorp de Heidegger", *Signos Filosóficos* 10: 103-126.
- Adrián Escudero, J. (2001). "El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3: 179-221.
- Adrián Escudero, J. (2000). "Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles. De la ética a Nicómaco a la ontología de la vida humana". *Taula, quaderns de pensament*, 33-34: 91-106.
- Agamben, G. (2003). *Estado de excepción*, [trad. Flavia Costa e Ivana Costa]. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Amiel, A. (2001). *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris: PUF.
- Aristóteles (2000) *Poética* [Trad. de José Alsina Clota] Barcelona: Icaria
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

- Badiou, A. (2005). *Metapolitics*. London and New York: Verso.
- Badiou, A. (2006). "Philosophy and Truth". En Feltham, O. & Clemens, J. (trads. & eds.). *Badiou Infinite Thought*, London & New York: Continuum.
- Badiou, A. (2003). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial
- Baehr, P. (2002). "Identifying the unprecedented. Hannah Arendt, totalitarianism and the critique of sociology", *American Sociological Review* 67(6): 804-831
- Baudrillard, J. (1998). *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós.
- Bauman, Z. (2010). *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur.
- Barder, A. D. y McCourt, D. M. (2010), "Rethinking International History, Theory and the Event with Hannah Arendt" *Journal of International Political Theory* 6 (2): 117-141.
- Beiner, R. (2003). "Ensayo interpretativo. Hannah Arendt y la facultad de juzgar", Beiner, R. (ed.) *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona: Paidós.
- Benhabib, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Benhabib, S. (2006). "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", en Williams, G. (ed.) *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. Vol 1. Nueva York: Routledge: 326 – 347. [orig. en *Social Research*, vol. 57, 1 (1990) 167-196]
- Benhabib, S. (2000). "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", Birulés, F. (ed.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (1988). "Judgment and the moral foundations of politics in Arendt's thought" *Political Theory* 16 (1): 29-51. [en Williams, G. (ed.). (2006). *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, vol IV. 234-253]
- Benjamin, W. (1990). *El origen del Drama barroco alemán* [trad. J. Muñoz Millanes]. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* [ed. y trad. de Bolívar Echeverría]. Bogotá: Desde abajo.
- Benjamin, W. (1974). *Gesammelte Schriften*, vol. VI, R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, (eds.), Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991) *El narrador*. [trad. Roberto Blatt]. Madrid: Taurus.
- Benz, A. (2010). *El Estado moderno. Fundamentos de su análisis politológico*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Berardi, F. (2003). "Por una Europa menor" *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 58: 1-8.
- Berciano, M. (2005). "El problema de la metafísica en Kant y en Heidegger" *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 32: 97-120.
- Berciano, M. (2002). "Ereignis. La clave del pensamiento de Heidegger" *Themata. Revista de filosofía*, 28: 47-69.

- Berciano, M. (2001). *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Bernstein, R. (2004). "Arendt: El mal radical y la banalidad del mal", en *El mal radical. Una indagación filosófica*, [trad. de Marcelo G. Burello], Buenos Aires: Lilmod, 285-314.
- Bernstein, R. (2002). "Reflections on radical evil: Arendt and Kant, *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 85, No. 1/2, 17-30.
- Bernstein, R. (1996). "Did Hannah Arendt change her mind? From radical evil to the banality of evil", May, L. & Kohn, J. (eds.). *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, MA: MIT Press, 127-146.
- Bernstein, R. (1986). "Judging the Actor and the Spectator", *Philosophical Profiles*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 221-238.
- Bernstein, R. (1986). "Rethinking the Social and the Political", *Philosophical Profiles: essays in a pragmatic mode*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 238-259.
- Bilsky, L. (2001). "Between justice and politics. The competition of storytellers in the Eichmann trial", Aschheim, S. (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley: University of California, 232-252.
- Birulés, F. (2013). "Memoria, historia e inmortalidad en Hannah Arendt". *Notialternativo*. <https://goo.gl/YeHALu>
- Birulés, F. (2007) *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.
- Birulés, F. (2006), "El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión", Cruz, M. (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós, 37-61.
- Birulés, F. (ed.) (2000). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la era moderna*. Valencia: Pre-textos.
- Bowring, F. (2011). *Hannah Arendt: A critical introduction*. Londo: Pluto Press.
- Bultmann, R. (1965). *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: J.C.B. Mohr
- Burke, E. (2014). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*. Madrid: Alianza.
- Burke, E. (1967). "Discurso nel presentare la sua mozione di conciliazione con le Colonie, 22 marzo 1775", *Scritti politici*, [trad. de Anna Martelloni] Turín: Einaudi. [ed. cast.: *Revolución y descontento: selección de escritos políticos*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008].
- Calhoun, C. (2010). "Rethinking secularism" *The hedgehog review*, 12 (3): 35-48.
- Canovan, M. (2002). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Canovan, M. (2000a). "Hannah Arendt como pensadora conservadora", BIRULÉS, F. (ed.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa, 51-76.

- Canovan, M. (2000b). "Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment", VILLA, D. (com.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, 25-43.
- Canovan, M. (1990) "Socrates or Heidegger?" *Social Research* 57(1), 1990: 135-166.
- Casanova, J. (2006). "Rethinking secularization", *The Hedgehog Review* 8 (1-2): 7-22.
- Casanova, J. (2011). "The secular, secularizations, secularism" *Rethinking secularism*, Calhoun, C. Jürgensmeyer, M. & Vananwterpen, J. (eds). Oxford: Oxford University Press, 54-74.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavanaugh, W. (2011). *Migrations of the Holy. God, State and the Political meaning of the Church*, Grand Rapids-Cambridge: William B. Eerdmans Publishing.
- Cesarani, D. (2006). *Becoming Eichmann*. Cambridge: Da Capo Press.
- Chakrabarty, D. (2011). "The Muddle of Modernity," *The American Historical Review* 116: 3, 2011: 663-675.
- Croce, B. (1934). "Martin Heidegger. Die Selbstbehauptung" *La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia. Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, vol 32: 69-70.
- Crowell, S. Galt. (2005). "Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy", in H. L. Dreyfus and M. A. Wrathall (eds.) *A Companion to Heidegger*, Oxford: Blackwell, 49-64.
- Dasto, C. (2016) «Et si pas maintenant, quand? Arendt et Heidegger, par Emmanuel Faye. Notes pour une recension » 26 novembre 2016. Disponible en: <https://goo.gl/gpbNfg>
- Deleuze, G. 2008. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (1989). *El Pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. 1993 *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Denneny, M. (2006) "The privilege of ourselves. Hannah Arendt on judgment", en Williams, G. (ed.) *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. Vol IV. Nueva York: Routledge: 195-216. [or. M. A. Hill (ed.) (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St Martin's Press, 1979, 245-274]
- Denning, S. (2001). *The Springboard. How Storytelling Ignites Action in Knowledge-Era Organizations*. Boston: Butterworth-Heinemann.
- Derrida, J. (1998). *De la Gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. . (1997). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Di Pego, A. (2007) "Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía" *Al Margen*, 21-22: 88-103.
- Di Pego, A. (2013). *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt. Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger* [en línea].

Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <https://goo.gl/33tOhr>

- Disch, L. J. (1994). *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Nueva York: Cornell University Press.
- Draenos, S. (2006). "Thinking without a ground. Hannah Arendt and the contemporary situation of understanding" en Williams, G. (ed.) *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. Vol 1. Nueva York: Routledge: 314-325. [or. Melvyn A. Hill (ed.) (1979), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St Martin's Press, 209-224]
- Ebeling, H. (1982). *Freiheit. Gleichheit. Sterblichkeit, Philosophie nach Heidegger*. Stuttgart: Reclam.
- Eisenstadt, S. N. (2000) "Multiple modernities" *Daedalus*, 129, n. 1: 1-31.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other*. New York: Columbia University Press.
- Farías, V. (1989). *Heidegger y el nazismo*. Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner
- Fasolt, C. (2004). *The limits of history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Madrid: Akal.
- Faye, E. (2016). *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*. Paris: Albin Michel.
- Fernández Flórez, L. (2007). *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, Madrid: Universidad Autónoma [tesis inédita].
- Figal, G. (1999). *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburgo: Junius.
- Fine, R. (2000). "Crimes against humanity. Hannah Arendt and the Nuremburg debates", *European Journal of Social Theory* 3 (3): 293-311.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt, entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.
- García de la Huerta, M. (2015). "Apoliticismo y carencia de mundanidad. Arendt-Heidegger". *Revista de Filosofía*, 71: 79-92.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gilson, E. (1952). *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain. [trad. Cast.: *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*. Madrid: Rialp, 1965.]
- Gómez Caffarena, J. (2007). *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gómez Muñoz, J. C. (1993). "El retorno de la sociología del conocimiento de Mannheim a una epistemología de corte weberiano", *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 62: 45-60.
- González, F. J. (2009). *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

- Guattari, F. y Rolnik, S. (1986). *Micropolítica. Cartografías do desejo*. Petrópolis: Vozes
- Gutiérrez Alemán, C. (1977) "El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger", *Ideas y valores*, 26, n° 48-49: 47-66.
- Gutiérrez de Cabiedes, T. (2009). *El hechizo de la comprensión. Vida y Obra de Hannah Arendt*, Madrid: Encuentro.
- Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1983). "Hannah Arendt: On the Concept of Power", *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge: MIT Press.
- Hamann, B. E. (2016). "How to chronologize with a hammer, Or, The myth of homogeneous, empty time" *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 261–292.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México: Universidad Iberoamericana.
- Havelock, E. A. (2002). *Prefacio a Platón*. Madrid: Antonio Machado.
- Hegel, G.W.F. (2017) *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE.
- Hegel, G.W. F. (1959). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hermann Glockner (ed.), Stuttgart: Fr. Fromanns Verlag.
- Heidegger, M. (2015). *Cuadernos negros*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2009) *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*. Albany: Suny.
- Heidegger, M. (2008). *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt a. M: Klostermann,
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa
- Heidegger, M. (2000a). *El nihilismo europeo*. En *Nietzsche II*. [Trad. de Juan Luís Vermal] Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2000b). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, [Trad. De Juan José García Norro] Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1996). *La autoafirmación de la universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (1995) *La época de la imagen del mundo*. En *Caminos de bosque*. [Trad. de Helena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte Coello] Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1994). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. GA 63.
- Heidegger, M. (1994). *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (SS 1926), [ed. F.-K. Blust]. GA 22.

- Heidegger, M. (1992). "Plato: Sophistes" (WS 1924/25), [ed. I. Schüssler]. *GA 19*.
- Heidegger, M. (1991). *Lógica: Lecciones de M. Heidegger* (semestre 1934). Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, M. (1975 y ss). *Gesamtausgabe* [Edición integral]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires: Prometeo.
- Hill, M. A. (comp.) (1979). *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York: St Martin's Press, 311-315.
- Hinchman, L. and Hinchman, S. (1984). "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism", *The Review of Politics*, vol. 46, 2: 183-211.
- Hirsch, E. and Stewart, C. (2004). "Introduction: Ethnographies of historicity." *History and Anthropology* 16: 261-74.
- Holman, C. (2011) "Dialectics and distinction: Reconsidering Hannah Arendt's critique of Marx", en *Contemporary Political Theory* 10, 2011: 332-353.
- Hunt, L. (2014). "Modernity: Are Modern Times Different?" *Historia Crítica*, 54: 107-124.
- Hunziker, P. (2016). "Hannah Arendt y la "revolución conservadora": Filosofía, revolución y modernidad." *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21; n. 3: 51-66.
- Husserl, E. (1968). *Cartesianische Meditationen. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke*, La Haya: M, Nijhoff.
- Husserl, E. (1968). *Ideen. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke*, La Haya: M, Nijhoff.
- Jackson, M. (2013). *The politics of storytelling. Variations on a theme by Hannah Arendt*. Chicago: Chicago University Press.
- Jarque, V. (1992). *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Jaspers, K. (1995). *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Madrid: Tecnos.
- Jaspers, K. (1951). *Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Jonas, H. (2000). "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt", Birulés, F. (ed.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa, 23-40.
- Jüngel, E. (1971). *Tod*, Stuttgart/Berlin: Kreuz-Verlag.
- Kahn, P. W. (2011). *Political Theology: four new chapters on the concept of Sovereignty*, New York: Columbia University Press.
- Kant, I. (1986) *La religión dentro de los límites de la mera razón – Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, (1793) –, [Trad. de F. Martínez Marzoa], Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento*, [ed. y trad. de Roberto r. Aramayo y Salvador Mas], Madrid: Antonio Machado.



- Kateb, G. (2001). "Arendt y el juicio" en Bernstein, R (ed.). *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur, 19-45.
- Kieslich, I. (2013). *Walter Benjamin, Hannah Arendt: storytelling in and as theoretical writing*, Vanderbilt University [tesis inédita].
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Kristeva, J. (2001). *Hannah Arendt. Life is a narrative*. Toronto: Toronto University Press.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Ledesma, F. (2003). "Heidegger y la historia. Notas sobre la posibilidad de lo histórico". En Díaz Álvarez J.M. y López Sáenz M.C. (eds.) *Fenomenología e historia. Actas y Congresos*. Madrid: UNED.
- Le Goff, J. et Nora, P. (Eds.) (1974). *Faire de l'histoire*, Paris: Gallimard (Ed. cast.: *Hacer la historia*, Laia, Barcelona 1979).
- Le Goff, J. (Ed.) (1988). *La Nouvelle Histoire*, Paris: Complexe.
- Levinas, E. (1976). *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel
- Levi-Strauss, C. (1997). *Tristes Trópicos*, Barcelona: Paidós.
- LLorente, J. (2013). "La política del acontecimiento. El "nacionalsocialismo privado" de Heidegger como totemismo ontológico". *Isegoría* n.o 49 (julio-diciembre): 629-648.
- Liotard, F. (1987) *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- Lobo, M. F. (2012). *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*, Buenos Aires: Biblos.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.
- Ludz, U. (ed.), (2000). *Hannah Arendt, Martin Heidegger. Correspondencia 1925- 1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona: Herder.
- Mack, M. (2009). "Modernity as an Unfinished Project: Benjamin and Political Romanticism". A. Benjamin & C. Rice (eds.) *Walter Benjamin and the Architecture of Modernity*, Re-press, Melbourne: 59–75.
- Marcuse, H. (1970). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca.
- Marienstras, E. (1988). *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, Paris: Gallimard.
- Marion, J. L. (2012). *La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib*. Paris : Flammarion.
- Marion, J. L. (2011). *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires: Prometeo.
- Marion, J. L. (2010a). *Cuestiones Cartesianas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marion, J. L. (2010b) *Certitudes négatives*. Paris: Grasset.



- Marion, J. L. (2008a). *Siendo dado, Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Síntesis.
- Marion, J. L. (2008b). *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, Madrid: Escolar y Mayo.
- Marion, J. L. (2005) *Le visible et le révélé*, Paris: Cerf.
- Marion, J. L. (2001). *De surcroît, Études sur les phénomènes saturés*. Paris : PUF
- Martin, D. (1978). *A General Theory of Secularization*. New York: Harper & Row.
- Marx, K. (2005). *El Capital*. México: Siglo XXI
- Marx, K. (1978). *La miseria de la filosofía*. México: Eds. de Cultura Popular.
- Marx, K. (1971). *La Sagrada Familia*. Buenos Aires: Claridad.
- Maura, E. (2013). *Las teorías críticas de Walter Benjamin*. Barcelona: Bellaterra.
- McClure, K. M. (1997) "The odor of judgment. Exemplarity, propriety and politics in the company of Hannah Arendt" Calhoun C. y McGowan J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 53-84. [en Williams, G. (ed.). (2006). *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, vol IV: 283-312]
- McDonald, T. J. (ed.) (1996). *The historic turn in the human sciences*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Moltmann, J. (1987). *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme.
- Moratalla, T. D. (2013). "Hannah Arendt: de la obediencia a la responsabilidad", *Eidon*, 40: 98-103
- Mommsen, H. (1991). "Hannah Arendt and the Eichmann trial", *From Weimar to Auschwitz*, [translated by Philip O'Connor], Cambridge: Polity Press, 254-278.
- Muñoz Pérez, E. (2015). "Trascendencia, mundo y libertad en el entorno de *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger", *Veritas* 32, 95-110.
- Negri, A. (2015) *El poder constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de Sueños. (Edición Digital: Senescyt, Quito. Ecuador).
- Nicev, A. (1970). *L'Énigme de la Catharsis dans Aristote* Sofia: Éditions de l'Académie Bulgare des Sciences.
- Nietzsche, F. (1967 y ss) *Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Pacheco, N. (2012). "La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes", *Factotum*, 9: 34-42.
- Palacios, J. M. (2010). "¿Puede la filosofía ser cristiana?" en *Documentos del Instituto de Antropología y Ética* 3. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Palmié, S. and Stewart, C. (2016). "Introduction. For an anthropology of history." *Hau: Journal*

*of Ethnographic Theory* 6 (1): 207–236.

- Palti, E. J. (2004). “Koselleck y la idea de ‘Sattelzeit’. Un debate sobre modernidad y temporalidad.” *Ayer*, 53, 1: 63-74.
- Parvikko, T. (2004). “A Note on Max Weber’s Impact on Hannah Arendt’s Thought” *Max Weber Studies* vol 4 n° 2: 233-250.
- Passerin D'Entreves, M. (2014). "Hannah Arendt", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://goo.gl/mtFjuh>
- Passerin D'Entreves. (2000) “Arendt’s theory of judgement” en Villa, D. (ed.) *The Cambridge Companion of Hannah Arendt*, New York: Cambridge University Press, 245-261
- Pavesi, P. E. (2010). “Presentación. La transgresión de la metafísica. Descartes según Jean-Luc Marion”, *Cuestiones cartesianas*, Buenos Aires: Prometeo.
- Pitkin, H. (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt’s Concept of the Social*, Chicago: University of Chicago Press.
- Pitkin, H. (1981). “Justice: On relating Public and Private”. *Political Theory*, vol. 9, n° 3: 303-326.
- Pöggeler, O. (2005). *Filosofía y Política en Martin Heidegger*. [trad. J. de la Colina]. México: Ediciones Coyoacán.
- Quesada, J. (2013). “Hermenéutica y política en Martin Heidegger” *Stoa* Vol. 4, no. 7: 27–39.
- Rahner, K. (1972). “Predestinación”, en *Sacramentum Mundi* V, Barcelona: Herder.
- Ranke. L. V. (2016). *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Nordersted: Hansebooks.
- Renthe-Fink, L. (1964) *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ricoeur, P. (1986a) *Du texte à l’action, Essais d’ Herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1986b). *À l’ école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Ricoeur, P. (1992). “Le retour de l’événement” en *Mélanges del’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 104 (1): 29-35
- Rivera de Rosales, J. (2005). “Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante”, *Ideas y Valores* 54: 1-29.
- Rodríguez Duplá, Leonardo. (2017). “Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular” *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, no 70: 23-39, <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/223291>.
- Royo, S. (2007). “Nihilismo y desierto en Nietzsche” en *Nietzsche y la hermenéutica*. Arenas-Dolz, F., Giancristofaro, L., Stellino, P. (eds.): 842-850. Valencia: Nau Llibres- Editions Culturals Valencianes.
- Ruíz Bueno, D. (1979). *Padres apologetas griegos*, Madrid: BAC.
- Ruíz de la Peña, J. L. (1996). *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: BAC.

- Sahlins, M. (1985). *Islands of History*, Chicago: University of Chicago.
- Sánchez, C. (2004). "Hannah Arendt" en Vallespin F. (dir.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid: Alianza, 146-186.
- Sánchez, C. (2003). *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Scannone J. C. (2005). "Fenomenología y Hermenéutica en la Fenomenología de la donación de Jean- Luc Marion". *Stromata*, LXI, 3-4.
- Schmitt, C. (1996). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (1991). *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-51*. Múnich: Duncker & Humblot
- Segura, C. (2001). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Segura, C.. (1999). "Heidegger 1922: 'Indicación de la situación hermenéutica'. (Una aproximación)", *Revista de Filosofía*, 21, 77-112.
- Serrano de Haro, A. (2015). *Hannah Arendt. El totalitarismo es una forma nueva de dominación que usa el terror para destruir al ser humano*. Barcelona: RBA.
- Serrano de Haro, A. (ed.), (2005). *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid: Caparros.
- Serrano de Haro, A. (2008). "Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt", *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 6, 299-308.
- Serrano Gómez, E. (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: La definición de lo político*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Simay, P. (2005). "Tradition as injunction: Benjamin and the critique of Historicism". Ed. Andrew Benjamin. *Benjamin and History*. London: Continuum International Publishing Group: 137-155.
- Stewart, C. (2016). "Historicity and Anthropology" *Annual Review of Anthropology* 45: 79-94.
- Stone, R. (1996). *The Healing Art of Storytelling: A Sacred Journey of Personal Discovery*. New York: Hyperion.
- Taminiaux, J. (1997). *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, Albany: State University of New York.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Thompson, E. P. 1967. "Time, work-discipline, and industrial capitalism." *Past & Present*, 38: 56-97.
- Tillich, P. (1984). *Teología sistemática III*, Salamanca: Sígueme.
- Tolle, G. J. (1994). "Review of Margaret Canovan 'Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought'" *The Review of Politics*, 56, 378-380.
- Trouillot, M.R. (2003). *Global transformations*. New York: Palgrave Macmillan

- Urubayen Pérez, J. "Leyendo a Hegel con Hannah Arendt: la crítica a la filosofía política y la comprensión de la política después de los tiempos de oscuridad", *La Torre del Virrey*, 7, 2009: 69-78.
- Vázquez, R. (2006), "Thinking the event with Hannah Arendt" *European Journal of Social Theory*, 9 (1): 43-57.
- Velázquez, J. (2015). "Heidegger o la metódica 'destrucción' dentro de la fenomenología husserliana" *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 5: 331-343.
- Villa, D. (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press.
- Villa, D. (1992). "Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action" *Political Theory*, vol. 20, no. 2: 274-308.
- Villa, D. (2006). "Arendt, Aristotle and Action" en Williams, G. (ed.) *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. Vol 3. Nueva York: Routledge: 88-134.
- Vinolo, S. (2016). "La tentation moderne de Jean-Luc Marion: le scandale de la saturation". *Dialogue* 55: 343-352.
- Vinolo, S. (2018). *Jean-Luc Marion. El amor como relevo de la metafísica*. (en prensa)
- Vollrath, E. (1979). "Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts", en A. Reif (ed.), *H. Arendt: Materialien zu ihrem Werk*, Viena: Europaverlag, 19-57.
- Vollrath, E. (1977). "Hannah Arendt and the method of political thinking" [trans. by Hans Fantel], *Social Research* 44 (1): 160-182.
- Volpi, F. (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1992). "Wissenschaft als Beruf". *Gesamtausgabe I*. Tübingen: Paul Siebeck
- Weber, M. ([1903-17] (1949). *The Methodology of the Social Sciences*, [ed. and trans. by Edward A. Shils and Henry A. Finch]. New York: Free Press.
- Weick K. E. and Browning, L. D. (1986). "Argument and Narration in Organizational Communication," *Yearly Review of Management of the Journal of Management*, edited by J.G. Hund and J.D. Blair, Vol. 12, No. 2, 243-259.
- Weisman, T. (2013). *Hannah Arendt and Karl Marx. On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lanham: Lexington Books.
- Wellmer, A. (2001). "Hannah Arendt on judgment. The unwritten doctrine of reason" Beiner R. y Nedelsky J. (eds), *Judgment, Imagination, and Politics*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield: 165-181.
- Wellmer, A. (1998) "Hannah Arendt: sobre la revolución" *Areté*, vol. X, Nº 1: 67-100.
- Wensley, A. (1998) "The Value of Story Telling." *Knowledge and Process Management* Vol. 5, No. 1, 1-2
- Wheeler, M. (2016). "Martin Heidegger", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <https://goo.gl/0reavf>
- White, H. (1998). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Buenos Aires: FCE.

- Wittrock, B. (2007). "La modernidad: ¿una, ninguna o muchas? Los orígenes europeos y la modernidad como condición global", en Beriain J. & Aguiluz M. (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Anthropos, Barcelona: 287-318.
- Wolin, R. (2011). "'Modernity': the peregrinations of a contested historiographical concept", *The American Historical Review*, 116: 3: 741-751.
- Wolin, R. (2003). *Los hijos de Heidegger*. Madrid: Cátedra
- Wolin, R. (1994). *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, Berkeley: University of California Press.
- Wolin, S. (2016). *Politics and vision: continuity and innovation in western political thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Yorck von Warternburg, P. (2014). *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck v. Wartenburg 1877-1897* Erich Rothacker (ed.), Paderborn: Salzwasser Verlag GmbH.
- Yorck von Warternburg, P. (1991) *Bewusstseinsstellung und Geschichte 1892–1897*. Iring Fetscher (ed.). Hamburg: Felix Meiner.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt. Una biografia*, Valencia: Alfons el Magnànim.
- Young-Bruehl, E. (2004). *Hannah Arendt. For love of the world*, New Haven (CT): Yale University Press.
- Young-Bruehl, E (1977) "Hannah Arendt's Storytelling" *Social Research* Vol. 44, No. 1:183-190.